EL CRISTIANISMO ENTRE LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Arnold Toynbee





Este libro es una exposición de la actitud de los cristianos frente a los adeptos de otras grandes religiones vivas. En él se examina cuál es esa actitud y cuál debería ser, así como tratar de establecer cuál es la posición del cristianismo y de las otras religiones en el marco del mundo moderno y frente al resurgimiento de otra religión antigua y perversa: el culto de nosotros mismos, en plural y en la forma del poder humano colectivo.



Arnold J. Toynbee

El cristianismo entre las religiones del mundo

ePub r1.0
RLull 16.12.15

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Christianity Among the Religions of the World*
Arnold J. Toynbee, 1958
Traducción: Alberto Luis Bixio
Editor digital: RLull
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre, 2015
Conversión a pdf: FS, 2018









Este libro está dedicado a

THE ANDOVER NEWTON THEOLOGICAL SCHOOL, THE EPISCOPAL THEOLOGICAL SCHOOL, Y UNION THEOLOGICAL SEMINARY,

bajo cuyos auspicios tuve el honor de dar estas conferencias en Hewett.

Agradezco la hospitalidad con que fuimos recibidos mi mujer y yo, y asimismo la oportunidad que se me ofreció de dialogar con miembros de las tres instituciones.

PREFACIO

A un lado de la Cortina de Hierro este común adversario de todas las religiones superiores asume la forma del comunismo; al otro lado toma la forma del nacionalismo. En el fondo, el comunismo y el nacionalismo son variaciones de un mismo tema negativo: el culto egocéntrico que el hombre tiene de sí mismo.

El autor no espera ver que las religiones históricas superiores se fundan en una sola religión, ni tampoco aboga por esta posibilidad; pero formula la cuestión de si, frente a un adversario tan formidable y nefasto, las religiones superiores no debieran mantenerse ahora unidas en cuanto a predicar la importante creencia negativa que es común a todas ellas, En efecto, todas ellas creen que el hombre no es la presencia espiritual suprema del universo. Es éste un credo por el que vale la pena luchar. Si lo perdemos nos perderemos también nosotros, pues únicamente la humildad puede salvar al hombre de aniquilarse a sí mismo.

Mientras revisaba yo estas conferencias antes de su publicación, tuve el placer de recordar constantemente la visita que hice a los Estados Unidos en el otoño de 1955 durante el cual di las conferencias. Se me ofrece ahora la oportunidad de expresar mi gratitud a los rectores, cuerpo de profesores y estudiantes de los tres seminarios que administran la Hewett Foundation. Mi mujer y yo recordaremos siempre la gentileza y hospitalidad con que

fuimos recibidos y la penetración de juicio, la sinceridad y la indulgencia que demostraron las discusiones que siguieron a las conferencias.

ARNOLD J. TOYNBEE

The International House of Japan
Tokio
19 de octubre de 1956

EL INSTITUTO DE CONFERENCIAS HEWETT

FUE ESTABLECIDO POR VOLUNTAD DEL DIFUNTO WATERMAN T. HEWETT, CON LA SIGUIENTE DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS:

> «Deseo dejar consignada, al fin de mi vida, mi profunda fe en la religión cristiana. Creo que el futuro del género humano y el carácter individual supremo dependen de que se realice en la vida, de manera consciente o inconsciente, el espíritu de Nuestro Señor y Maestro, Jesucristo. Las sucesivas generaciones deben aprender de nuevo estas verdades y es deseable que los estudios más capaces y reverentes hagan una exposición de ellas, para asegurar que sean aceptadas y reconocidas inteligentemente».

El señor Hewett dispuso que los fondos fueran administrados por el decano de la facultad de Andover Theological Seminary (incorporado ahora a la Andover Newton Theological School, por el decano de la Episcopal Theological School, Cambridge Massachusetts, y por el rector del Union Theological Seminary, de Nueva York.)

LOS TEMAS DE LAS CONFERENCIAS HEWETT SON:

1. Las verdades del cristianismo, tales como se muestran en la Revelación, la razón y la historia.

2. El valor y la autoridad de las Sagradas Escrituras y la

influencia de la iglesia en el mundo, especialmente a través de las misiones cristianas; y…

3. Los resultados de nuevos descubrimientos arqueológicos que pudieran tener relación con las verdades cristianas.

DESDE QUE SE FUNDÓ EN 1923, LOS CONFERENCIANTES DE LA FUNDACIÓN HEWETT Y SUS VOLÚMENES PUBLICADOS FUERON LOS SIGUIENTES:

1928 —REV. CAN. BURNETT HILLMAN STREETER, D. D. «Primitive Church Order» (publicado en 1929 con el título: *The Primitive Church*).

1932 —MUY REV. PRINCIPAL ALEXANDER DUNLOP LINDSAY, C. B. E., LL. D. «Christianity and Economics» (publicado en 1953).

1938 —REV. PROF. CHARLES HAROLD DODD, D. D. «History and the Gospel» (publicada en 1938).

1941 —DR. RICHARD KRONER, PH. D. «How Do We Know God?» (publicado en 1943).

1946 —PRES. FRANCIS CHO-MIN WEI, PH. D., L. H. D., D. C I. «The Cultural Heritage of the Chinese and Christianity» (publicado en 1947 con el título de *The Spirit of Chinese Culture*).

1947 —REVERENDÍSIMO GUSTAF AULEN, TEOL. DR., D. D. OBISPO DE STANGNAS, SUECIA «Clunch Law and Society» (publicado en 1948).

1949 —MUY REV. GEORGES FLOROVSKY, M. PHIL. D. D S. T. D. «The Easter Tradition in Christianity.»

1955 —PROF. ÓSCAR CULLMANN, DR. THEOL., D. D. «The State in the New Testament» (publicado en 1956).

En el otoño de 1955, el doctor Arnold Toynbee dio otra serie de conferencias, por cuenta de la Hewett Foundation,

en la Andover Newton Theological School, en la Episcopal Theological School de Cambridge y en el Union Theological Seminary, de Nueva York, con el título de «El cristianismo y los credos no cristianos en el mundo contemporáneo», que se publican en este volumen.

Los designados por la Hewett Foundation para dar conferencias tienen entera libertad para desarrollar sus temas, y las opiniones que ellos expresan no son necesariamente las de los depositarios de los fondos o las de los representantes, de las instituciones que agrupa la Foundation.

I
¿CUÁLES SON LOS CRITERIOS PARA COMPARAR RELIGIONES?

Este libro tiene como tema «El cristianismo y los credos no cristianos en el mundo contemporáneo», y no puede abrigarse la menor duda de que éste es un tema muy importante. Acaso nuestro acuerdo de que es importante sea el único aspecto del tema que está fuera de toda discusión. En todo lo demás tengo conciencia de que se trata de un tema polémico, en parte precisamente porque nos interesa en tan gran medida a todos en el momento actual. Al escribir estas líneas me doy cuenta de que cada una de las sugestiones que hago puede dar motivo, quizá, a media docena de sugestiones contrarias. Me doy cuenta asimismo de que yo nunca fui un misionero y de que no tengo ninguna experiencia personal directa en las controversias entre el cristianismo y cualquiera de los otros grandes credos vivos. Tampoco soy un teólogo y por eso probablemente haya de decir muchas cosas que parecerán o muy burdas y elementales, o bien fundamentalmente erróneas, a quienes tengan preparación teológica. Escribo como un historiador de educación y antecedentes cristianos y por lo tanto soy, desde el punto de vista de mis lectores, un *amateur*.

En este capítulo inicial deseo discutir lo que, según creo, debe ser el primer punto del programa cuando se trata de desarrollar un tema general como éste. ¿Cuáles son los criterios, principios o bases para comparar las religiones entre sí? A menos que encontremos alguna base de comparación, no podremos adentrarnos en nuestro tema. Ahora bien, quienes fundaron las religiones superiores fueron maestros que pretendían ser voceros de una revelación autorizada de la verdad sobre la realidad última. Y por eso supongo que si pidiéramos a cualquiera de los adeptos de cualquiera de las religiones superiores vivas que dictaminara entre su propia religión y los otros grandes

credos, su primer impulso sería el de comparar las respectivas creencias de las religiones en cuestión.

Podrá preguntarse: ¿se aplica esto al hinduismo? La pregunta surge porque estoy suponiendo que el hinduismo es una de las religiones superiores vivas. ¿Es el hinduismo una religión que tiene fundadores históricos y que se basa en creencias? ¿No está fundado el hinduismo, sobre todo, en ritos y prácticas, y no se basan sus creencias en la tradición, antes que en la revelación? La respuesta que demos a estas preguntas depende, evidentemente, del sentido en que se tome el hinduismo. Si se lo considera como la religión hindú viva del momento actual y se lo rastrea en el pasado hasta donde sea posible, sin solución de continuidad, creo que podría afirmarse que el hinduismo nació alrededor de los siglos VIII o IX de la era cristiana —y no antes—, como una reacción consciente contra el budismo. Y creo que es posible afirmar que el hinduismo tuvo fundadores que expresaron sus discrepancias con el budismo en términos intelectuales, en términos de creencias. Los nombres mismos de las sectas hindúes —la dualista, la no dualista, la dualista extrema, la dualista moderada— indican que también el hinduismo se expresó en términos intelectuales, por lo menos en el espíritu de los representantes más acabados de la forma postbúdica de la religión hindú.

Pero ¿qué habremos de decir del budismo? De Buda sabemos que cuando cualquiera de sus discípulos le pedía que expusiera las bases metafísicas de su sistema, él siempre se negó a discutir cuestiones metafísicas, alegando que él pretendía que sus discípulos siguieran un fatigoso curso de autodisciplina, la cual los llevaría a la extinción del deseo, y que era la flaqueza humana la que los inducía a abandonar esa difícil senda de la acción, para entregarse a la

especulación intelectual. Buda no estaba dispuesto a permitir que ellos se evadieran por esta fácil puerta de escape. Pero hasta el budismo insiste en la importancia de sus doctrinas sobre las cuestiones prácticas que constituyen el punto de partida de la norma que Buda estableció para que el individuo se libere por sí mismo del sufrimiento. El budismo insiste en la importancia de las doctrinas instituidas por Buda respecto a la causa del sufrimiento y a los medios de superarlo. Y yo pienso que los adeptos de todas las otras religiones superiores vivas probablemente tomarían también las doctrinas metafísicas como sus respectivas piedras de toque, si llegaran a dilucidar los criterios que habrían de adoptarse para realizar una comparación entre religiones.

Al propio tiempo, esta noción de las doctrinas es sin duda alguna una innovación muy reciente en la larga historia de la religión. Si consideramos sus orígenes comprobamos, según creo, que esta noción llegó de los filósofos a las religiones superiores. Esto es bien evidente en el caso del grupo indio de religiones. El budismo surgió como una escuela filosófica en un debate sostenido entre una serie de filosofías indias; y el hinduismo en su forma actual surgió como una reacción filosófica o teológica contra la posición filosófica del budismo. Verdad es que ni el cristianismo ni el islamismo nacieron, como sucedió con las religiones del grupo indio, en un contorno filosófico o cu una atmósfera filosófica. Los dos surgieron en pueblos más bien ajenos a toda educación filosófica o enfoque filosófico de los problemas de la vida. Con todo, la exposición del cristianismo en lengua griega (y el cristianismo se expuso en lengua griega en una fase muy temprana de su historia) implicó al cristianismo la filosofía griega, porque en el siglo I de la era cristiana la lengua griega hacía ya mucho tiempo que recibía la influencia del vocabulario filosófico griego,

que expresaba ideas filosóficas griegas. Y creo que tan pronto como se escribieron las Epístolas y los Evangelios, y se escribieron en griego, el cristianismo se vio obligado a expresarse, más tarde o más temprano, en los términos de la filosofía griega. En todo caso, a medida que iba abriéndose camino a través del mundo grecorromano e iba evangelizando una clase tras otra de la sociedad, proceso por el cual llegó a la minoría educada y refinada de esa sociedad, se vio forzado a expresar sus creencias en los términos rigurosos y estrictos de la filosofía griega. Análogamente debió hacer el islamismo, siguiendo las huellas del cristianismo, porque maduró en una región —Siria, Egipto y la Mesopotamia— que durante unos mil años se había hallado bajo la influencia de la cultura griega. En ese contorno, el islamismo —como antes la religión cristiana— pactó con la filosofía griega y formuló sus doctrinas en la terminología filosófica griega.

Estoy tratando de establecer el punto de que la identificación de la religión con la doctrina es relativamente reciente. Después de todo, tanto en la India como en Grecia, el enfoque filosófico de los problemas de la vida difícilmente es anterior al siglo vil o al siglo VI antes del comienzo de la era cristiana; y es esa una fecha muy reciente, aun en la breve historia de la civilización, para no hablar de la historia, mucho más larga, del hombre. Hasta las creencias de la escuela más antigua de budismo —la escuela que menospreció la metafísica y procuró limitar la discusión de doctrinas a aquellas creencias que tienen utilidad práctica en la vida y para la realización de la meta práctica de Buda de lograr la extinción del deseo—, hasta esas doctrinas utilitarias, pues, parecen productos refinados y muy conscientes cuando se las compara con la actitud de la religión primitiva. Según pienso, a la religión primitiva no le

interesan en modo alguno las doctrinas, sino solamente y por entero las prácticas. Y las doctrinas, que las religiones superiores tomaron de filosofías anteriores, no son fines en sí mismas. Acaso sea esta una afirmación sujeta a discusión. Podría decirse más precisamente que las doctrinas de las religiones superiores son inseparables de la práctica, o más bien que cuando un adepto de cualquiera de las religiones superiores separa sus doctrinas de sus prácticas y no realiza intento alguno de poner en obra siquiera una parte de lo que él cree, se siente esa actitud —y se la siente justamente— como un escándalo. Con justicia se considera que una profesión de fe sin práctica es una hipocresía. Diría yo que las religiones superiores difieren de las religiones primitivas en el hecho de que aquéllas apuntalan la práctica que inculcan con un fundamento doctrinario, pero asimismo diría que también en las religiones superiores la práctica es el fin último.

¿Deberíamos, pues, atenernos a la práctica para encontrar los principios o criterios que nos permiten comparar las diferentes religiones superiores? Si nos atenemos a la práctica, hay, diría yo, dos modos posibles principales de apreciar la práctica religiosa. Uno sería el de tratar de medir hasta qué punto la práctica de una determinada religión queda a la zaga de los ideales, preceptos y doctrina de esa misma religión. El otro modo sería el de dejar de lado los ideales y la doctrina y tratar de comparar la conducta real de los adeptos de una religión con la conducta real de los adeptos de otras religiones. Pero el caso es que tan pronto como intentamos aplicar ya uno, ya otro, de estos procedimientos de valoración, comprobamos que los dos ofrecen algunas trampas relativamente serias. Tomemos primero el criterio de la discrepancia entre la práctica y la profesión de fe. De acuerdo con este criterio, el

islamismo parecería, a primera vista, la religión que sale mejor parada de entre todas las otras religiones superiores vivas. Supongo que efectivamente hay un porcentaje mayor de musulmanes que viven de acuerdo con sus doctrinas, que el porcentaje que pueda encontrarse en cualquier otra comunidad religiosa viva. Pero no bien acabamos de hacer esta observación, comprendemos que la razón de este hecho está en que el islamismo puso sus preceptos a una «altura máxima» que es más o menos accesible a la gente común. No tenemos necesidad de referirnos aquí a las causas históricas de tal circunstancia. Éstas se deben en parte al carácter y a la índole de la vida del profeta Mahoma y en parte a las condiciones políticas, sociales y culturales de esa determinada porción del mundo pagano en que el profeta llevó a cabo su ministerio. Pero de acuerdo con el modo de ver de los cristianos, en todo caso los mandamientos impuestos a todos los miembros de la iglesia cristiana son más rigurosos que los mandamientos impuestos a todos los musulmanes.

Y luego, además de los mandamientos cristianos están los preceptos cristianos que no son obligatorios sino que constituyen recomendaciones de perfeccionamiento para una minoría espiritualmente ambiciosa. Además existe otro grupo de religiones que lleva aún más lejos esa tendencia. Me refiero a la escuela más antigua del budismo, me refiero al maniqueísmo, me refiero a la herejía de los cátaros, que en la Edad Media temprana se difundió desde el mundo cristiano ortodoxo oriental a la cristiandad occidental. En las religiones de esa clase los mandamientos son aproximadamente tan rigurosos como los preceptos cristianos, con la consecuencia de que en esas otras comunidades religiosas —los budistas primitivos, los maniqueos, los cátaros— la comunidad religiosa auténtica ha

quedado limitada a una pequeña *élite* espiritual. La mayoría de los fieles, así como la mayoría de la humanidad, tiene que vivir la vida del mundo, de suerte que necesariamente aquellos quedan relegados a la condición de prosélitos, los cuales son, por así decirlo, una especie de ciudadanos de segunda clase de su iglesia. Por eso al comparar la práctica con los preceptos es importante distinguir los preceptos que se dirigen a la gente común de aquellos otros preceptos dirigidos a una *élite*. Pero, cuando establecemos esta muy necesaria distinción comprobamos que la discrepancia entre la práctica y la declaración de principios no nos suministra, después de todo, ningún criterio claro para comparar las religiones. También el islamismo tiene sus órdenes monásticas y sus sectas místicas, que aspiran a alcanzar un nivel espiritual que no es obligatorio para los musulmanes comunes. En verdad, toda religión superior tiene varios "pisos" o "alturas" en cuanto a la práctica: el plano más bajo es el que corresponde a la gente ordinaria; el plano más alto el que corresponde a los santos; y acaso haya uno o dos pisos más intermedios para la gente que se halla a mitad de camino de la escala de la realización espiritual. De suerte que cuando se comparan las religiones —no equiparando la altura suprema de una con la altura más baja de otra, sino teniendo en cuenta nivel por nivel— las diferencias de altura no parecen muy grandes.

Por otro lado, ¿qué ocurre cuando comparamos la conducta real de los adeptos de las diferentes religiones? La primera cuestión que se plantea aquí es ésta: ¿la conducta de quién, en cada iglesia? E inmediatamente nos vemos llevados de nuevo a formular la misma pregunta: ¿A quiénes hemos de tomar como dechado? ¿A la gente común? ¿A la *élite* espiritual? Y si hay personas de tan diferentes grados de realización espiritual, si la gama de la realización espiritual

es muy amplia —y, según creo, es bastante amplia en toda comunidad religiosa—, ¿tiene algún sentido pretender establecer, por así decirlo, un término medio espiritual de esta o de aquella iglesia o comunidad religiosa, un promedio de la estatura espiritual de sus adeptos? Tocante a la estatura física, establecer un término medio es, desde luego, a menudo una operación muy útil. Si un gobierno desea organizar un ejército e instruye a la sastrería militar para que suministre la cantidad necesaria de tela, es muy útil conocer la estatura física media de la porción de varones adultos de la población del país, pues en ese caso una sencilla suma dará el número de millones de yardas cuadradas de tela que se necesitan para hacer los uniformes. Pero no tiene ningún sentido aplicar este símil a la estatura espiritual. A mi juicio es una pura insensatez. En verdad no tiene sentido establecer un promedio espiritual. Si bien la mayor parte de las palabras que empleamos para designar cosas espirituales derivan de nuestro vocabulario para designar cosas físicas, debido a la limitación del espíritu humano y a la pobreza del lenguaje humano, creo que en este caso la analogía física realmente no tiene sentido alguno. En el Tibet del siglo XX, por ejemplo, o en la Nápoles del siglo XVIII encontramos, dentro de una población cuya práctica religiosa fuera no sólo primitiva, sino tosca aun desde nuestro propio punto de vista, extraviada, santos que serían espiritualmente eminentes en cualquier tiempo o lugar. Cuando hablo de la Ñapóles del siglo XVIII pienso en San Alfonso Liguori, el fundador de la Orden Redentorista, cuyo medio ambiente fue una ciudad rodeada por un campesinado que vivía en lo que, según es de presumir, nosotros llamaríamos un nivel muy bajo de vida espiritual. Sin embargo, aquel santo no se sentía separado de sus extraviados semejantes cristianos del reino de Nápoles.

¿Cómo habremos de medir la práctica religiosa de una comunidad en la que la gama religiosa es tan amplia como ésta?

Por lo demás, aun cuando tuviera sentido pretender establecer un promedio de la práctica espiritual, la diferencia, a la que ya me referí al hablar de la relación en que se hallan varias religiones superiores respecto de la sociedad secular, haría difícil una comparación entre las prácticas de diferentes sociedades. Aplicar la noción de separación de la iglesia y el estado al islamismo sería ir contra todo el concepto islámico de religión y sistema de vida; y, que yo sepa, esto ha causado grandes dificultades en nuestra época en países islámicos que trataron de adoptar constituciones y sistemas sociales occidentales que en el fondo son cristianos occidentales. En el hinduismo cosas como la institución de la casta hacen que la religión hindú entre en el estilo de vida hindú. Cuando consideramos el cristianismo y el mahayanismo o escuela septentrional del budismo, que es hoy la forma predominante del budismo en el Asia oriental, podríamos afirmar que las dos religiones están dentro de una sociedad secular, pero no forman parte de ella. Cuando examinamos las religiones que tienen un círculo interno de lo que los maniqueos y los cátaros llaman lo "perfecto" o lo que en la escuela más antigua del budismo constituye virtualmente una orden monástica, comprobamos que ese círculo interno, que forma la verdadera iglesia, está casi por completo apartado de la sociedad secular. De manera que es muy difícil obtener una base de comparación.

Limitemos por un instante nuestra atención a la cristiandad y procuremos realizar un examen muy sucinto de las prácticas que prevalecen en diferentes provincias de la cristiandad en el momento actual Llegaremos a lo que a primera vista parecerá un resultado bastante desconcertante.

Aproximadamente durante los últimos doscientos cincuenta años en algunas partes de la cristiandad se ha producido un repudio gradual de la doctrina cristiana. ¿Cuál ha sido la relación entre el estado de la doctrina cristiana y el estado de la práctica cristiana en las diferentes partes del mundo cristiano moderno? Me parece que podría abrigarse la impresión de que hoy día el porcentaje de los miembros practicantes de una religión y el nivel de las normas de conducta de la gente común están casi en relación inversa cuando se los mide con los criterios del cristianismo, los cuales suponen exigencias no para una *élite* sino para la gente común. ¿En qué parte de la cristiandad encontraríamos hoy el porcentaje más bajo de agnósticos y ateos declarados? Si examinamos el mapa creo que probablemente podríamos poner nuestro índice en la provincia transcaucásica de Abjazia, donde, según imagino, muy poca gente habrá oído siquiera hablar de cosas tales como el agnosticismo o el ateísmo. El porcentaje será seguramente más bajo que el que podría registrarse al sur de Italia, en Calabria. Ese porcentaje sería alto, acaso el más alto de todos, en los países escandinavos. Y sin embargo, si comparamos la conducta humana, juzgada de acuerdo con las normas cristianas, los países escandinavos estarían, desde luego, muy cerca de encabezar nuestra lista, en tanto que Abjazia se hallaría probablemente muy cerca del último lugar y Calabria estaría probablemente más cerca de Abjazia que de Escandinavia. De manera que podríamos considerar que las provincias de la cristiandad más cristianas en su conducta son aquellas que llegaron más lejos en cuanto a repudiar la fe cristiana.

¿Hemos de inferir, pues, que el repudio de las doctrinas cristianas tradicionales equivale a la iluminación intelectual, y que la iluminación intelectual lleva automáticamente

consigo un mejoramiento moral? Antes de llegar a esta desconcertante conclusión, debemos, naturalmente, extender nuestro examen a otras provincias de la cristiandad que todavía no hemos considerado. Entre Calabria y Escandinavia se extienden Italia y Alemania, y al este de Alemania, se extiende luego Rusia. ¿Será valedera también en el caso de la Italia, la Alemania y la Rusia contemporáneas, nuestra aparente ley de que la profesión de fe cristiana y la práctica de las virtudes cristianas se hallan en relación inversa? No. En la Rusia comunista, en la Italia fascista y en la Alemania nazi hemos visto durante nuestra propia vida cómo se adueñaba del poder una minoría ex cristiana, constituida no por agnósticos sino por conversos a una religión no cristiana y anticristiana. Esta religión anticristiana asumió varias formas: comunismo o fascismo o, en la parte democrática del mundo occidental, nacionalismo. Las tres son formas del culto al poder colectivo del hombre en lugar del culto de Dios. Y ese culto del hombre dio nacimiento, como sabemos, a prácticas que parecen horribles a todo aquel que siga el código cristiano de conducta, ya se trate de un cristiano que aún profesa su fe, ya se trate de un liberal ex cristiano. De manera que, en las provincias rusa, italiana y alemana de la cristiandad de nuestro tiempo, el cuadro difiere del que obtuvimos al considerar las provincias de Abjazia, Calabria y Escandinavia. En la Rusia, la Italia y la Alemania de nuestra época, hemos visto cómo la profesión de fe cristiana y la práctica de las virtudes cristianas no están en una relación inversa, sino en relación directa.

Pero también aquí nos hallamos frente a la dificultad de establecer un promedio espiritual. Cuando afirmamos que las normas de conducta cristianas están en relación directa con el abandono de la profesión de fe cristiana en esos

países, pensamos, desde luego, en las atrocidades que cometieron los gobiernos totalitarios mientras los rigieron. Pero, quienes dieron comienzo a las atrocidades fueron los miembros de una minoría neopagana que llegaron al poder por la fuerza; y esto nos lleva a preguntarnos: ¿hasta qué punto la mayoría del pueblo de cada uno de estos países era responsable de tales atrocidades? Es evidente que la mayoría del pueblo era responsable, y en gran medida; primero, por haber permitido que aquella atroz minoría llegara al poder; y luego, porque no la derrocó después de haber visto las atrocidades que cometía; y por último, porque mucha gente común de esos países se puso a su disposición, o permitió pasivamente que se la pusiera a disposición, de la minoría autora de las atrocidades, para cumplir sus órdenes. De suerte que en esos países gobernados por una minoría neopagana, la mayoría debe cargar con gran parte de la responsabilidad. Y sin embargo, resulta peculiarmente difícil establecer hasta qué punto. Cuando dejamos de considerar la paja en el ojo ajeno para ver la viga que tenemos en el nuestro y cuando nos preguntamos hasta qué punto somos responsables de los actos de nuestros propios gobiernos menos atroces y menos totalitarios —actos que habremos podido condenar, pero a los que no nos opusimos efectivamente— comprendemos la dificultad que entraña juzgar a la mayoría de la gente común, e igual a nosotros mismos, de los países totalitarios.

Además, en esos países en los cuales estuvo en el poder una minoría neopagana no era ésa la única minoría. En cada uno de ellos y soportando una presión extrema, hubo siempre una minoría de cristianos declarados y de ex cristianos liberales que se opuso a la minoría neopagana dueña del poder en defensa de principios cristianos de conducta. Y esa minoría opositora de los países totalitarios

arriesgó y sacrificó más que lo que se exigía a los contemporáneos cristianos y ex cristianos liberales de los países democráticos en general. En la Rusia, en la Italia y en la Alemania contemporáneas hubo mártires cristianos, agnósticos y ateos que padecieron por los principios cristianos de conducta. En un país en el que los gobernantes son neopaganos que fueron favorecidos y hasta en algunos casos ayudados e instigados por la gente común, pero a quienes se opuso un puñado de mártires que dieron la vida, en algunos casos, al oponer resistencia al mal, ¿cómo hemos de establecer un término medio espiritual? También aquí la gama espiritual parece muy amplia.

Respecto de las ideologías totalitarias hay otra cuestión que me lleva a un terreno en sumo grado polémico. Esas ideologías son neopaganas y ex cristianas; no son paganas primitivas ni precristianas y muestran los rastros de su pasado cristiano y judío. Por ejemplo, sus mitos se inspiran en los mitos del cristianismo y del judaísmo. Desde luego que cuando empleo la palabra "mito" no me refiero a historias fabulosas o a cosas que no son verdaderas. Estoy usando la palabra mito en el sentido en que la usa Platón y, después de todo, trátase de una voz griega, de manera que un filósofo griego tiene derecho a asignarle su significación; y Platón entiende por "mito" una forma de expresión a la que uno recurre cuando se han agotado los recursos del intelecto y así y todo, necesita uno expresar de alguna manera algo de inmensa importancia y significación. El comunismo tomó del judaísmo el mito del pueblo elegido; el mito de la victoria milagrosa del pueblo elegido sobre los gentiles que, juntos, se precipitan furiosamente contra él, y el mito del paraíso terrenal, después de haber alcanzado la victoria de Sión. Estas son todas imágenes judías y cristianas de la realidad de la vida espiritual. Todas fueron adoptadas

por el comunismo y todas influyeron en su espíritu. Además, si consideramos la conducta de los fieles neopaganos totalitarios, me temo que podríamos comprobar que su proceder se inspiró en un aspecto de la tradición cristiana y judía; me refiero al aspecto de fanatismo e intolerancia que podemos distinguir si examinamos la historia de todas las religiones judaicas: el islamismo, el cristianismo y el propio judaísmo. Trátase de un espíritu que no vacila en inculcar su doctrina y prácticas mediante la persecución, un espíritu que, en estas tres religiones, es muy chocante a quienes están formados en el hinduismo, el budismo o algún otro credo de origen hindú, cuando consideran la conducta de la mitad occidental del mundo. Este fanatismo no era un rasgo de la forma primitiva, precristiana del paganismo. Si leemos los *procès verbaux* de los juicios de los mártires cristianos —ha llegado hasta nosotros una cantidad de documentos auténticos— comprobamos que en muchos casos el magistrado romano estaba ansioso por no verse obligado a dictar la sentencia de muerte, y que era el mártir cristiano quien, *ex profeso*, no dejaba al magistrado otra posibilidad que la de dictarla. Ahora bien, yo no creo que si estuviéramos en posesión de un registro auténtico de los juicios que se verificaron en nuestra época en los países totalitarios encontraríamos a los jueces animados por aquel espíritu humanitario. Pienso que estarían animados de un espíritu mucho más fanático y que podríamos rastrear ese espíritu fanático hasta el pasado cristiano y judío de esos países totalitarios. Creo que el neopaganismo postcristiano lo heredó del cristianismo y del judaísmo y creo que su inspiración última deriva de dos concepciones cristianas y judías de Dios, que a mi juicio, son incompatibles entre sí.

El cristianismo y el judaísmo tienen una visión de Dios según la cual lo ven como el Amor que se sacrifica a sí

mismo —el Dios misericordioso y compasivo, concordante con la fórmula islámica— y otra visión de Dios en la cual se lo concibe como Dios celoso. Bien conozco que es éste un asunto muy espinoso y creo que algunos psicólogos y muchos teólogos afirmarán que los dos conceptos, por más que parezcan incompatibles, son, en verdad, inseparables el uno del otro. Pero me parece, en todo caso, que estas dos concepciones de la naturaleza de Dios son inconciliables y que la presencia de ambas concepciones, una junto a la otra, en la común tradición del cristianismo, del judaísmo y del islamismo, ha determinado en estas tres religiones judaicas una contradicción íntima que, diría yo, nunca se resolvió. Puede asimismo verse, según creo, que esta dualidad de visión se refleja en una dualidad de conducta. Los miembros del pueblo elegido del Dios celoso fácilmente se convierten en perseguidores intolerantes. Los adoradores del Dios que es Amor —el Dios misericordioso y compasivo— tratan de obrar de acuerdo con la creencia de que sus semejantes son sus hermanos, porque todos son hijos de Dios. Estos dos elementos en conflicto que contienen las religiones judaicas continuarán presentándosenos a lo largo de estas páginas.

Si hemos llegado a la conclusión de que ni las creencias ni las prácticas nos ofrecen un criterio claro para comparar las religiones, podríamos admitir que nos hallamos aquí en un verdadero punto muerto; pero ¿no hay acaso en la religión un tercer elemento subyacente, que inspira tanto las prácticas como las creencias? (Me refiero a las prácticas en el sentido, no precisamente de los ritos sino de la conducta en la vida, y a las doctrinas en el sentido intuitivo así como en el sentido formal teológico.) Quiero aludir aquí a algo que podríamos llamar la actitud o espíritu de una religión. Trataré de ilustrar lo que quiero decir mediante ejemplos tomados del grupo de religiones que he llamado “religiones

superiores".

En primer lugar, en su actitud respecto del hombre, todas las religiones superiores coinciden, según creo, en sentir, y en sentirlo intensamente, que el hombre no es la presencia espiritualmente suprema conocida por él. Cuando se trata de comprender y describir y, es más aún, cuando se trata de definir qué es esa presencia espiritual superior, comprobamos que existe una gran diversidad en la representación positiva de ella en las distintas religiones superiores, una diversidad que va desde el concepto como Brahma o como Nirvana hasta el concepto de un Dios personal; pero cuando consideramos la creencia negativa previa que hace posible esta variedad de creencias positivas —la creencia negativa de que el hombre mismo no es la presencia espiritualmente suprema conocida por el hombre— comprobamos, según me parece, una identidad de sentimiento en todas las religiones superiores. Desde luego que una actitud idéntica no nos suministra un criterio para comparar estas religiones entre sí; pero nos ofrece un criterio para comparar las religiones superiores, como grupo, con cada una de las dos variedades de religiones primitivas inferiores: por un lado con el culto de la naturaleza y, por otro lado, con el culto del hombre en la forma del poder humano colectivo.

El culto de la naturaleza coincide, según creo, en esta cuestión negativa, pero decisiva, con las religiones superiores y se opone en esto al culto del hombre. Porque, en efecto, para el culto del hombre, el hombre es la presencia suprema en el universo, y para el culto de la naturaleza, así como para las religiones superiores, el hombre se halla frente a poderes que son mucho más grandes que él y que son un misterio para él. Tal vez las dos concepciones de Dios que he llamado inconciliables en el grupo judaico de

religiones superiores tengan sus raíces en el culto de la naturaleza y en el culto del hombre respectivamente. Desde el punto de vista del historiador, parecería que la concepción de Dios como Amor que se sacrifica a sí mismo tiene por lo menos una de sus raíces en el anterior culto del dios de la vegetación, que muere para dar al hombre su sustento. En la religión de la vegetación, el dios muere para dar al hombre el pan material de la vida, la imagen física en que se basa el concepto superior del pan espiritual de la vida. La concepción de Dios como Dios celoso tiene indudablemente por lo menos una de sus raíces en el culto de la tribu, bajo la forma del Dios del pueblo elegido, que representa su poder colectivo.

Pasemos a considerar ahora la actitud de la religión respecto del mal. Creo que también aquí hay dos puntos en los que coinciden todas las religiones. El primero estriba en que todas ellas sienten que el hombre debería tomar partido por el bien contra el mal. Estos dos conceptos opuestos, bien y mal, llevan en sí la idea de la obligación de tomar partido contra lo que es malo y de apoyar lo que es bueno. Es este un punto, a mi juicio, en el que todas las religiones coinciden. El segundo punto es el de que el hombre debe tratar de ponerse en armonía con esa presencia espiritual del universo que es espiritualmente más grande que el hombre, una presencia que, en términos personales, se revela como Dios y, en su faceta impersonal, como la realidad absoluta. La coexistencia de esos dos sentimientos plantea la cuestión de la relación en que se halla Dios respecto del bien y del mal. Y aquí me excuso en mi condición de no teólogo, por aventurarme a algo que es indudablemente terreno teológico bien trillado, sobre el cual acaso se haya dicho la última palabra hace mucho tiempo. Me excuso pero no retrocedo, porque este es un problema que no podemos eludir;

debemos volver a él una y otra vez y tratar de orientarnos a través de él aunque el hombre no lo haya aún resuelto. Los elementos del problema son bien evidentes. Si Dios es el autor del mal y del bien, como debe serlo si es un ente absoluto que todo lo abarca, el hombre habrá de abarcar el mal así como el bien, al ponerse en armonía con Dios. Pero abarcar el mal es, por definición, malo. Por otra parte, si al ponerse en armonía con Dios, el hombre abraza solamente el bien, como sería justo, entonces Dios no puede ser la realidad absoluta que todo lo abarca. Dios podrá ser sólo una parte o fragmento de la realidad absoluta, lo mismo que el hombre; pero esto es, por definición, falso. Y en tal dilema el hombre tiene que elegir —y siempre lo ha hecho así— entre salvar la verdad y salvar la bondad. No estoy aludiendo a una elección intelectual consciente, porque mucho antes de que esta elección se formulara en los términos intelectuales de la filosofía y la teología, las grandes religiones habían llevado a cabo, cada una a su vez, su propia elección intuitivamente. Y a mi juicio, aquí hallamos una diferencia de actitud que nos ofrece un criterio para compararlas.

El hinduismo, si lo he interpretado sin error, busca intuitivamente salvar el carácter absoluto de Dios a costa de su bondad. Las religiones judaicas tratan intuitivamente de salvar la bondad de Dios a costa de su carácter absoluto. Y ninguna de las dos soluciones es una solución verdadera porque para los seres humanos Dios tiene que ser *tanto* absoluto *como* bueno. Y las dos exigencias no pueden conciliarse desde el punto de vista lógico, aunque tal vez pudieran conciliarse desde el punto de vista de los mitos a los que recurre Platón cuando la razón no alcanza. La bondad de Dios no puede reivindicarse por entero sino al precio del dualismo, y las religiones del grupo judaico no llegan tan lejos en su sacrificio del carácter absoluto de Dios.

No atribuyen el mal directamente a Dios, pero se lo atribuyen al demonio, y no conciben al demonio como un Dios independiente. El demonio es una de las criaturas de Dios, aunque una criatura rebelde. Y esto hace que Dios, que es el creador del demonio, sea indirectamente responsable del demonio y del mal que el demonio hace. Esta es la razón de que, a lo largo de toda la historia del cristianismo, se hayan dado en la corriente principal de la tradición cristiana repetidas desviaciones hacia el dualismo. Fueron intentos para salvar por completo la bondad de Dios a expensas de su carácter absoluto. Me refiero al marcionismo del siglo II; me refiero al paulicianismo y al bogomilismo de la Edad Media temprana en el mundo cristiano ortodoxo oriental y al catarismo en la cristiandad occidental; me refiero también a nuestro poeta occidental moderno Blake de los tiempos recientes; pienso que no se debe a accidente alguno el hecho de que se hayan repetido estas manifestaciones de dualismo en la historia de la religión cristiana. Inversamente, el hinduismo, al reivindicar el carácter absoluto de Dios, no llega al extremo de negar la diferencia moral que hay entre el bien y el mal; y para los hindúes esta circunstancia deja sin resolver el conflicto entre la obligación que tiene el hombre de ponerse en armonía con Dios en todos sus aspectos y el deber de tomar partido por lo que es bueno contra lo que es malo. Para el cristianismo, la actitud hindú respecto del problema del mal podrá parecer bastante chocante. ¿Cómo es posible adorar a un Dios que es bueno y malo? Por otra parte, el hindú queda intelectualmente insatisfecho por la actitud cristiana-judía-musulmana respecto del mismo problema. ¿Cómo puede creerse en una realidad absoluta que no abarque el mal y el bien?

Por último, hemos de considerar la actitud de la religión frente al problema del sufrimiento. La actitud respecto del

sufrimiento es una actitud subyacente a las doctrinas teológicas. También implica, y acaso determina, la conducta y la práctica. Un dato que nos ofrece la experiencia es que el sufrimiento es un producto del deseo; que, al extinguir el deseo, podemos extinguir también el sufrimiento; y que el sufrimiento no puede extinguirse por entero si no es mediante la extinción de todo deseo. Estos axiomas budistas que proporcionan el punto de partida de las prácticas ascéticas budistas, podrían ser aceptados por cualquiera, según creo, como afirmaciones incontrovertibles. Pero enfrentados a la necesidad de elegir una actitud respecto del sufrimiento, el cristianismo y la escuela más antigua del budismo, la llamada escuela hinayánica, asumen intuitivamente diferentes posiciones y asumen esas diferentes posiciones, según creo, porque sustentan diferentes ideas sobre lo que es el bien supremo, sobre lo que es el verdadero fin del hombre.

La escuela más antigua del budismo supone que el verdadero fin del hombre y la meta fundamental de los empeños espirituales humanos es eliminar el sufrimiento y por eso, como medio para llegar a ese fin, se propone suprimir el deseo, sin distinguir entre las diferentes clases de deseo. Y se propone extinguir todo deseo porque ha establecido correctamente que el sufrimiento es inseparable del deseo y si no se extingue todo deseo no es posible extinguir todo sufrimiento. En cambio, creo que el cristianismo comienza suponiendo que hay una diferencia, de importancia vital, entre dos clases distintas de deseo. De acuerdo con la concepción cristiana hay deseos egocéntricos que son malos y que por lo tanto los cristianos deberían eliminar tan resuelta y despiadadamente como un budista intentaría extinguir todos los deseos. Pero el cristiano establece una diferencia entre esos deseos egocéntricos y

deseos de otra clase —deseó de sacrificarse uno mismo o de consagrarse a Dios— que son buenos y por los cuales habría que pugnar, por grande que pueda ser el precio de ello en cuanto a sufrimiento. Para el cristianismo el verdadero fin del hombre y la meta fundamental de los empeños humanos es, no extinguir el sufrimiento, sino seguir la guía de los buenos deseos del hombre, esto es, seguir la guía del amor, aun cuando el amor conduzca a la cruz. De acuerdo con el cristianismo padecer sufrimientos es un mal menor que extinguir el amor, y yo diría que es más que eso; diría que, desde el punto de vista cristiano, si el cristiano que sufre por amor puede hacerlo cabalmente su sufrimiento podrá no ser exactamente un mal menor, sino que hasta podrá convertirse en un bien positivo, porque al sufrir por amor se pondrá en armonía con el Dios que es Amor y que ha mostrado lo que Él es por lo que Él hizo, por su Encarnación y su Crucifixión. Al seguir el ejemplo de Dios, el cristiano puede ayudar a despertar en otras almas un amor concordante con el suyo.

Esta glorificación cristiana del sufrimiento por causa del amor puede resultar muy chocante a los no cristianos. Oí una vez la siguiente anécdota referente a una familia inglesa que vivía en la China y que empleó a una niñera china para cuidar a los hijos pequeños. Tan pronto como la mujer china entró en la casa, los ingleses se dieron cuenta de que algo la perturbaba mucho; y a medida que pasaban las horas y los días, la china daba muestras de hallarse cada vez más desasosegada. Como es natural, los padres estaban ansiosos por descubrir la causa de ello, pero la mujer era muy tímida para comunicarlo. Por último con gran embarazo, dijo: «Pues bien, hay algo que no consigo comprender. Ustedes son evidentemente buenas personas, evidentemente aman a sus hijos y cuidan de ellos; pero en cada cuarto de esta casa

y hasta en la escalera veo repetidas reproducciones de un cuadro de un criminal condenado a muerte en una horrible forma de tortura de que nunca oí hablar en la China. No consigo comprender cómo ustedes —personas responsables y padres amantes como evidentemente lo son— exponen a sus hijos a sufrir las terribles consecuencias de ver este horrendo cuadro a cada rato y en edad tan temprana e impresionable». Lo interesante de esta anécdota está en que el comentario ingenuo y simple de la niñera china con su fondo confuciano y budista, sobre esos cuadros de la Crucifixión, habría sido también el comentario de un griego refinado precristiano o de un filósofo romano estoico o epicúreo. Lo mismo que los budistas de la escuela más antigua, los estoicos y los epicúreos se fijaron, como finalidad, eliminar todos los sentimientos, incluso los sentimientos de piedad y amor, a fin de liberarse del deseo.

Desde el punto de vista cristiano es interesante observar que si consideramos la vida de Buda, una de las cosas más sublimes de ella, a los ojos cristianos, es el hecho de que Buda no practicó lo que predicaba. Todos conocen el episodio de la tentación que tuvo en el momento que siguió a su iluminación. El tentador le dijo: Ahora que has alcanzado la iluminación puedes abandonar este mundo, ingresar directamente en el Nirvana y entrar en tu descanso eterno. Pero Buda se negó a ello; prefirió permanecer en el mundo hasta el término de su vida natural para ayudar a otros a encontrar la senda que él había marcado, hasta el punto en que sólo faltaba un paso final para alcanzar la meta. En cierto sentido esta actitud era incongruente, pues si era bueno exhortar a otros para que mataran el deseo, a fin de que pudieran liberarse del sufrimiento, habría sido lógicamente justo que el propio Buda se liberara del sufrimiento dando el paso final hacia el Nirvana, en la

primera oportunidad que se le apareciera. Buda fue ilógico en su sentir y en su obrar por compasión hacia los otros seres; y ese carácter ilógico que surge de la diferencia que hay entre la acción de Buda y su prédica, sorprende al cristianismo porque se trata de una actitud afín a la cristiana. De manera que acaso la actitud respecto del sufrimiento, aún más que la actitud respecto del mal, nos ofrece un criterio para comparar diferentes religiones superiores entre sí.

He indicado, pues, algunos criterios posibles y he tratado de aplicarlos como medios para determinar los puntos más débiles y los puntos más fuertes de las varias religiones superiores. Hemos de volver a considerar la actitud respecto del mal y la actitud respecto del sufrimiento en el último capítulo, cuando discutamos: ¿cuál debería ser la actitud cristiana frente a os credos contemporáneos no cristianos?

II
¿CUÁLES SON LAS CARACTERÍSTICAS DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO?

En este segundo capítulo deseo decir algo sobre las características del mundo contemporáneo, porque ese es el mundo en el cual el cristianismo y las otras religiones superiores viven en el momento actual. Todos nosotros tenemos conciencia de que en nuestros días el mundo está soportando un proceso revolucionario. Ante nuestra vista y en el curso de nuestra vida estamos contemplando cómo un mundo antiguo se disuelve y cómo nace uno nuevo; y parece probable que esta gran revolución secular, a través de la cual sentimos que estamos pasando, produzca una revolución en las relaciones entre las diferentes religiones.

Permítaseme que recuerde uno o dos rasgos de ese viejo mundo que está ahora feneciendo. Uno de ellos, que es paradógico desde el punto de vista de la religión, estriba en que en este viejo mundo —y el viejo mundo todavía está parcialmente presente en nuestros días— "un meridiano decide sobre cuál es la verdad". Cuando Pascal acuñó esta famosa frase —cuando dijo lo que es verdad a un lado de los Pirineos es error al otro lado de los Pirineos— no hablaba de religión, sino de legislación. Pero en el mapa del viejo mundo las palabras de Pascal pueden aplicarse asimismo a la religión. Podemos tomar un mapa de la superficie de este planeta y marcar en él la distribución geográfica actual de las religiones superiores. Podemos señalar sus lugares santos y de peregrinación en cada caso; y una vez hecho esto comprobamos que esos lugares caen dentro de dos grupos geográficos claramente definidos. Uno de los dos grupos tiene como centro una tierra santa en la India —la parte media de la cuenca del Ganges, en la provincia de Behar— que contiene tanto el lugar sagrado del budismo, Bodh Gaya, donde Buda alcanzó su iluminación, como el principal lugar sagrado del hinduismo, Benarés. Y luego está esa segunda tierra santa que nos es más familiar y que se halla en el Asia

sudoccidental, en Palestina y en la parte adyacente de Arabia, llamada el Heyaz, una tierra santa que contiene a Jerusalén, el principal lugar sagrado del judaísmo y del cristianismo, y el tercer lugar sagrado del islamismo; y que también contiene a La Meca y Medina, el primero y el segundo de los lugares sagrados del islamismo. Alrededor de estos dos centros las religiones del grupo indio y las religiones del grupo del Asia sudoccidental han llegado a distribuirse, en nuestra época, en dos círculos concéntricos; y en ambas agrupaciones el miembro más joven ocupa hoy la cuna de este grupo de religiones en el centro de su círculo.

En el grupo del Asia sudoccidental, que podríamos asimismo llamar el grupo heyazí palestino, el islamismo ocupa hoy el centro; y el hermano mayor del islamismo, el credo cristiano, se difundió en cuatro direcciones diferentes. El cristianismo nestoriano se difundió hacia el este, por el Kurdistán y la India meridional; el cristianismo monofisita se difundió hacia el sur, por Abisinia; el cristianismo ortodoxo hacia el norte, en Rusia; y el cristianismo católico y protestante ex católico se difundió hacia el oeste, primero a la Europa occidental y luego, a través del Atlántico, a las Américas. El judaísmo, que es la religión más antigua del grupo y madre del cristianismo y del islamismo, en su mayor parte se fragmentó en una “diáspora”, una “dispersión entre los gentiles”. El judaísmo no conservó la posesión de territorios definidos propios, salvo aquí y allá, en puntos en que quedó aislado en reductos montañosos, cerca de la periferia del círculo. Si consideramos el mapa religioso del Cáucaso encontraremos en algunas de las montañas más inaccesibles del Cáucaso algunas remotas poblaciones judías; y si consideramos el mapa religioso de Abisinia en el borde austral extremo del círculo que tiene su centro en Palestina, encontraremos también aquí adeptos del judaísmo en

algunas de las montañas más inaccesibles de Abisinia. Alrededor de esos grupos judíos de Abisinia encontramos un anillo interior de cristianos monofisitas y otro exterior de musulmanes.

En el grupo indio, el hinduismo ocupa hoy el centro; y el hermano y contemporáneo del hinduismo —del hinduismo moderno—, la escuela más joven o mahayánica ("gran vehículo") del budismo, se difundió hacia el norte. Originalmente penetró en Afganistán y el Asia central y aunque el Budismo se ha extinguido hoy en esos países, su paso a través de ellos está atestiguado por los imponentes monumentos religiosos que dejó allí detrás de sí, especialmente en Afganistán. Desde el Asia central la escuela septentrional del budismo continuó avanzando hasta convertirse en un credo ubicuo —pero en ninguna parte el credo exclusivo— en el Asia oriental, sobre todo en China, pero también en países menores del Asia oriental, como Corea, Japón y el Vietnam. La escuela de budismo más antigua, la llamada hinayánica ("vehículo menor"), que es la religión más antigua que sobrevive del grupo indio y la madre, diría yo, no sólo de la escuela septentrional del budismo, sino también de la forma postbúdica del hinduismo, fue empujada por el hinduismo fuera de la India, lanzada a Ceilán y desde allí hubo de evangelizar el Asia sudoriental: Birmania, Siam (Tailandia) y Cambodia.

Como puede observarse, el mapa original de la distribución de los dos grupos de religiones superiores era notablemente simétrico. Encontramos esos dos círculos y comprobamos cómo las religiones fueron irradiándose concéntricamente una después de otra desde cada uno de los dos puntos centrales. Pero ese mapa, relativamente nítido y ordenado, se deformó durante los últimos cuatro o cinco siglos por obra del transitorio influjo mundial del

cristianismo protestante y católico de la Europa occidental, reforzado recientemente por la expansión ultramarina de la Europa occidental a las Américas. Ese ascendiente se está desvaneciendo hoy ante nuestra vista; pero al propio tiempo está dejando sus huellas en un mundo que probablemente haya de sobrevivirlo; y una de las más importantes de esas consecuencias es el efecto que produjo en el mapa mundial de las religiones. La expansión comercial, militar, política y económica de la Europa occidental por ultramar llevó el cristianismo occidental a todas las costas del mundo y desde las costas y en el curso de varios siglos, éste fue penetrando gradualmente en el interior de los continentes. El cristianismo occidental se difundió en parte por obra de la conversión de poblaciones precolombianas y en parte fue virtud de la suplantación de poblaciones precolombianas por colonos de origen europeo occidental. Los ejemplos más notables y claros de estos dos procesos se hallan en las Américas. El cristianismo occidental conquistó la América central y los países andinos de Sudamérica principalmente en virtud de la conversión forzada de las poblaciones precolombianas. El cristianismo occidental conquistó Norte América, al norte del Río Grande y en Sudamérica, Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, principalmente en virtud de la colonización procedente de la Europa occidental.

El transitorio dominio de los europeos occidentales y de sus colonos determinó asimismo un cambio revolucionario en la distribución del judaísmo, porque la diáspora judía en la Europa occidental y en las Américas, especialmente en los Estados Unidos, compartió el poder de la mayoría no judía de la sociedad occidental y ese poder, ese poder occidental, permitió a los judíos reconquistar una posición en Palestina, en nuestros propios días. Los judíos no lograron recobrar los territorios originales de Judá e Israel, pero conquistaron lo

que solía ser el territorio de los filisteos, situado entre el país montañoso de Judá e Israel por un lado, y las costas del Mediterráneo, por otro.

De suerte que no sólo es posible trazar un mapa de distribución actual de las religiones superiores, sino que es asimismo posible examinar esa distribución hasta alcanzar sus orígenes históricos; y lo curioso es que la mayor parte de esas causas no son religiosas; derivan de la geografía física o de la técnica, o de la política, o de la guerra, o de la economía, pero no de la religión. Y esa circunstancia es paradójica porque ni la profesión de fe ni las prácticas de ninguna de las religiones superiores parecen tener una relación intrínseca con la geografía histórica. En la medida en que es posible explicar las semejanzas y diferencias que hay entre estas religiones por fenómenos naturales, los fenómenos que importan no son evidentemente geográficos, sino que son espirituales o psicológicos; y el diagrama que lo esclarece todo sería no un mapa del globo, sino un mapa del alma, que en el lenguaje de las religiones indias se llama un “mándala”.

También podríamos trazar un mapa de la distribución geográfica anterior de las religiones más antiguas, que podríamos llamar inferiores y a las cuales las religiones superiores reemplazaron en gran medida; y no sería paradójico comprobar que podríamos expresar las religiones inferiores desde el punto de vista de la geografía, porque, según creo, todas esas religiones inferiores fueron formas, ya del culto de la naturaleza, ya del culto del hombre, y por su índole misma estas dos clases de religión están confinadas dentro de límites geográficos. Verdad es que existen algunos objetos del culto de la naturaleza —pienso en el Sol, la Luna, los planetas, el cielo, el mar— que son universales, y el culto de esos objetos naturales y universales

preparó como sabemos el camino para el advenimiento de las religiones superiores. Pero la mayoría de los objetos naturales tienen carácter local. Hasta las estrellas fijas del firmamento son diferentes para los habitantes de los hemisferios septentrional y meridional.

Consideremos luego las plantas cultivadas que desempeñaron un papel tan importante como objetos de adoración en el culto de la naturaleza y que penetraron tan profundamente en las imágenes y los sentimientos de las religiones superiores que suplantaron el culto de la naturaleza. Cuando un habitante de la mitad occidental del Viejo Mundo pronuncia la palabra “trigo” o la palabra “vino” cree que está hablando de algo que es universal. Pero lo mismo cree el habitante de la mitad oriental del Viejo Mundo cuando pronuncia la palabra “arroz”. También él imagina que está hablando de algo que es universal. En realidad, ni siquiera estos productos de la tierra que son los más ampliamente difundidos son estrictamente mundiales: ni el trigo, ni el arroz, ni las uvas, ni el olivo. Recuerdo la notable impresión que tuve al visitar Japón, cuando recorriendo el interior del país traté de obtener pan y comprobé que en la lengua japonesa no había una palabra que designara el pan. En el Japón no hay cosa tal y los japoneses emplean una palabra portuguesa, “pan”[1] para designar lo que para ellos es un alimento exótico. Tampoco hay vino en el Japón. Toda bebida fermentada que se toma allí es un producto derivado del arroz y no de las uvas. Me produjo una curiosa impresión descubrir que los símbolos de la religión cristiana, que parecen tan universales a los occidentales, son en cierto sentido parroquiales. Un meridiano decide sobre los símbolos. A este lado de la línea, los símbolos son el pan y el vino; al otro lado, serán el arroz y, digamos, la leche de coco.

Hay otros objetos del culto de la naturaleza —ríos, montes, piedras y árboles— que tienen un alcance geográfico aun más limitado que el de los productos de la tierra tales como el trigo y el arroz. Verdad es que las gentes recorren un largo camino para visitar una piedra sagrada. Considérense las enormes distancias que recorren los peregrinos todos los años para reverenciar la piedra sagrada que se halla en La Kaba de La Meca. Y en general los ríos, los montes, las piedras y los árboles, siendo por naturaleza locales, tienen un radio geográfico limitado como objetos de culto; los objetos del culto del hombre son también locales cuando el hombre es adorado bajo la forma del poder humano colectivo. El poder humano colectivo cobra principalmente cuerpo en los estados y en sus gobernantes. Y durante los últimos millares de años los gobernantes de estados y los estados mismos fueron, según creo, los objetos de culto más comunes, declarada o tácitamente, de la gran mayoría del género humano. Con todo, los más grandes de los estados que fueron objetos de culto o ídolos, los más grandes conocidos hasta ahora por la historia, abarcaron sólo pequeñas fracciones de la superficie total de nuestro globo.

El imperio romano y el imperio chino, cada uno de los cuales fue deificado a su manera, eran considerados por sus respectivos habitantes y adoradores como coextensivos con la *oikoumené*, esto es, con toda la superficie habitada del globo. Sin embargo, esos dos imperios deificados coexistieron en la superficie del globo durante varios siglos, sin entrar en contacto directo entre sí. Hubo entre ellos cierto intercambio indirecto de unos pocos artículos de lujo; y ha quedado consignada, en la historia oficial china de la dinastía Han, una embajada que llegó a Cantón, enviada por el emperador romano Marco Aurelio. Pero si estos dos

"imperios mundiales", como ellos mismos se llamaban, se rozaron con los extremos de sus antenas, lo cierto es que el contacto fue muy ligero. En el momento actual, los Estados Unidos y la Unión Soviética, lo mismo que antes el antiguo imperio romano y el antiguo imperio chino, parecen enormes cuando los comparamos con la extensión promedio de un estado europeo actual; y parecen verdaderamente enormes, si en cada uno de ellos incluimos a sus respectivos aliados y satélites. Pero el hecho de que esos dos gigantescos bloques de poder coexistan a su vez en el mundo occidental de hoy muestra hasta qué punto distan de ser verdaderamente universales. De manera que la geografía es intrínsecamente importante en los objetos de culto de las religiones inferiores, ora que esos objetos de culto sean fuerzas o fenómenos de la naturaleza, ora sean grupos de poder humano colectivo.

Todas las religiones superiores coinciden en repudiar tanto el culto del hombre como el culto de la naturaleza. Pero los adeptos de algunas de las religiones superiores han acusado y acusan a los adeptos de otras de no mantenerse fieles a su común principio negativo, extremadamente importante, de repudiar las dos formas de religión inferiores. Por ejemplo, a los ojos cristianos y musulmanes, el hinduismo aparece culpable de no haber roto con el culto de la naturaleza. Me imagino que frente a tal acusación un hindú de espíritu filosófico probablemente replicaría en que, en el siglo XVIII, un santo católico romano napolitano habría replicado a la contemporánea crítica protestante sobre la condición espiritual del campesinado napolitano. Mi hipotético hindú, lo mismo que mi imaginario santo cristiano napolitano del siglo XVIII, diría que las formas inferiores del culto de la naturaleza se conservaron deliberadamente y se mantuvieron intactas porque ellas

constituyen un camino necesario para la masa tosca de la humanidad; y la gran masa de la humanidad es aún muy ignorante y tosca. Mi hindú diría que constituyen un camino necesario para los hombres comunes, si éstos han de aproximarse a la doctrina esotérica que es el verdadero credo hindú. Diría que es mejor tener un pie en el peldaño más bajo de la escalera que no tenerlo en ninguno. Y continuaría diciendo que si se tiene un pie en el escalón más bajo tal vez pueda subirse gradualmente por la escalera a uno de los peldaños más altos.

Por otro lado, un judío o un musulmán estrictamente monoteísta acusará al cristianismo de haber diluido el monoteísmo al asociarlo con el culto del hombre. Como se sabe, cuando un musulmán desea hablar con rudeza de los cristianos, los llama "politeístas". El cristianismo replicará que al adorar a Jesucristo adora a Dios; pero el judío y el musulmán probablemente replicarán que el cristianismo agravaba su impiedad al identificar a un hombre con el único Dios verdadero, en lugar de admitir francamente que había tornado a caer en el culto del hombre y en el politeísmo.

En estas desdichadas controversias entre las religiones superiores, el hinduismo y el cristianismo bien pudieran tener razón frente a sus críticos, sólo que sus defensores pueden no haber asumido la defensa correcta. Acaso mejor réplica sería admitir los cargos que atribuí a mi imaginario filósofo hindú y alegar que Dios se reveló en alguna medida en cada religión inferior y superior, y que si eso es cierto la actitud correcta que deberían guardar los adeptos de todas las religiones superiores frente a las religiones inferiores sería, no tratar de eliminarlas de raíz, sino tratar de incorporar elementos de ellas que pudieran servir a los fines espirituales de las religiones superiores. Si un musulmán

acusa a un cristiano de haber incorporado en su religión elementos tomados del culto de la naturaleza o del culto del hombre, el cristiano podría responder al musulmán que el propio profeta Mahoma incorporó deliberadamente en el islamismo algunos de los elementos salientes del paganismo preislámico de la Arabia occidental, por ejemplo la peregrinación a La Meca y la veneración de la Piedra Negra. El musulmán podría, pues, sostener el cristiano o al hindú por haberse desviado de la recta senda de rechazar el culto del hombre y el culto de la naturaleza.

También todas las religiones superiores coinciden en rechazar y condenar el rito de los sacrificios humanos, tal como lo practicaban por ejemplo en el pasado los cananeos y los aztecas, un rito que se lleva a cabo como medio para apaciguar y fortificar a los dioses de la naturaleza. Cortés y los conquistadores españoles de México eran hombres verdaderamente muy brutales; sin embargo, no podemos leer la narración de sus experiencias, que dejaron consignadas al propio Cortés y uno o dos de sus compañeros, sin darnos cuenta de que aquellos hombres estaban realmente horrorizados por la práctica de sacrificios humanos en Centro América. Supongo que se debió sólo a un accidente el hecho de que México fuera descubierto y conquistado por cristianos castellanos y no por musulmanes otomanos. Era una cuestión bastante dudosa la de cuál de estos dos pueblos marinos mediterráneos llegaría primero al Nuevo Mundo. Pero estoy seguro de que, si el bandido del Viejo Mundo que conquistó a México hubiera sido un corsario turco musulmán en lugar de un corsario español cristiano, a Jair-ed Din le habría chocado, tanto como a Cortés, el rito de los sacrificios humanos que habría encontrado, como Cortés lo encontró, en México.

De cualquier manera, este rito de los sacrificios humanos

está muy hondamente metido en el pasado de algunas de las religiones superiores. El rito cananeo de sacrificar al hijo mayor se practicó en Judá hasta el siglo vil antes del comienzo de la era cristiana, y en el Canaán Mayor, al otro lado del mar, en el África noroccidental, los sacrificios humanos no se suprimieron hasta después del comienzo de la era cristiana. En años recientes hemos recobrado algunos de los restos de las ciudades fenicias más septentrionales, situados a lo largo de la costa de Siria, en el lugar conocido hoy como Ras ash-Shamrah, y en tiempos antiguos como Ugarit. Entre los descubrimientos había tablillas con inscripciones en un alfabeto tomado de los caracteres cuneiformes. Y en algunas de esas tablillas están registrados fragmentos de la mitología cananea. En esos restos fragmentarios de la mitología cananea, vemos cómo el rito del sacrificio se proyecta desde el mundo de los hombres al mundo de los dioses. Encontramos al dios Mot, el dios de la vegetación, sacrificado por la diosa Anat, y encontramos también sacrificado a otro dios, el hijo de Danel hijo de El.

Para los judíos, cristianos y musulmanes este rito del sacrificio humano es abominable y su proyección, en la mitología cananea, desde la tierra al cielo les parece impía. Sin embargo, creo que este rito abominable fue una de las fuentes de inspiración de la sublime y profunda visión cristiana del Dios Hijo, que voluntariamente se sacrifica por la salvación de sus criaturas. Además, el rito azteca y el rito cananeo de los sacrificios humanos, que son tan detestables a nuestros ojos, eran justos y obligatorios a los de quienes los practicaban. Abraham, de acuerdo con lo que se dice en el Antiguo Testamento, sentía que era obligatorio llevar a cabo el sacrificio hasta que, a último momento, se vio liberado de la obligación al sustituir a Isaac por un carnero. Esta noción de un sacrificio vicario, de la sustitución de una

víctima por otra nos es familiar en la imaginería cristiana del sacrificio de un cordero; y en años recientes nuestros arqueólogos occidentales, que excavaron el lugar de la antigua ciudad colonial cananea de Cartago, y sacaron a la luz el lúgubre *tofet* —el lugar donde se realizaban sacrificios humanos, sobre todo sacrificios de niños—, han dado con pruebas del *molkamor*.[1] Parece que las capas más antiguas de los restos de las víctimas de los sacrificios son restos de niños, pero en las capas más recientes hay jarrones que contienen los restos de los sacrificios y que llevan inscrita las dos palabras cuya significación, aunque yo creo que la interpretación es discutible, sería "sacrificio de un cordero". Se ha supuesto que en Cartago, así como en la madre patria, la propia Canaán, el animal fue gradualmente sustituido por el ser humano como víctima propiciatoria.

Este extraño hecho del sacrificio humano y de su relación con las religiones Superiores hace resaltar dos cosas. En primer lugar, los juicios comparativos de valoración son subjetivos. Cuando comparamos entre nosotros mismos y Mesa, rey de Moab que salvó a su país al sacrificar a su hijo mayor, o entre nosotros mismos y Agamenón, que logró un viento favorable para la armada aquea al sacrificar a su hija Ifigenia, inevitablemente al juzgar condenamos tanto a Mesa como a Agamenón. Pero deberíamos recordar que al condenarlos los estamos juzgando desde nuestro punto de vista. En segundo lugar, los seres humanos no pueden evitar la formulación de juicios comparativos, aun cuando ellos mismos estén comprendidos en tales juicios, como en efecto ocurre cuando desempeñan el papel de jueces en una causa en la que también son parte. El hecho de que también seamos una parte debería llevarnos a ejercitar la humildad, la cautela y la reserva en la formulación de nuestros juicios, y no a suponer

que nuestros juicios son completos, sapientísimos o, sobre todo, definitivos.

En este capítulo me referí hasta ahora al Viejo Mundo que se está desvaneciendo ante nuestra vista. Creo que hoy estamos viendo cómo el mundo se transforma de un mundo, en el cual la religión de un hombre estaba determinada *a priori* por su lugar de nacimiento, es decir, por el accidente de su nacimiento, en un mundo en el cual, en grado cada vez mayor a medida que va unificándose, el hombre podrá estar en condiciones de elegir libremente, en su condición de adulto, entre diferentes religiones. Este cambio se está produciendo por obra de una serie de factores, el primero y principal de los cuales es la expansión, literalmente mundial, de la civilización occidental moderna en estos últimos cuatrocientos o quinientos años. El Occidental estuvo conquistando y unificando el mundo, en parte mediante la conquista militar; en parte mediante la penetración económica; en parte, mediante lo que metafóricamente llamamos "la anulación de la distancia", por obra de las realizaciones de nuestra técnica occidental moderna; y en parte, de manera tal vez más fructífera y significativa, mediante la conversión voluntaria de pueblos no occidentales al estilo occidental de vida. El efecto acumulado de todos estos procesos que obraron durante el curso de varios siglos es ahora muy grande.

Y hay otra cuestión que quisiera exponer aquí. La civilización occidental, que está ahora unificando el mundo de estas varias maneras, es una civilización postcristiana o ex cristiana. Desde luego que esta civilización no rompió ni podrá romper absolutamente con su pasado. Es muy difícil separarse del propio pasado. Si consideramos la historia de Rusia desde 1917 y si la consideramos con ojos críticos, comprobaremos hasta qué punto es difícil romper con el

pasado, aun cuando uno realice los esfuerzos más deliberados y conscientes por conseguirlo. De manera que en nuestro mundo occidental, nuestro estilo de vida secular moderno es aún en muchos sentidos cristiano y muchos miembros de la sociedad occidental están aún tratando conscientemente de llevar una vida cristiana. Pero los rasgos del estilo de vida cristiano que sobreviven no son ya, diría yo, los rasgos distintivos de nuestra civilización. No son sus rasgos distintivos, ni siquiera a nuestros propios ojos occidentales; y lo que es bastante más importante, no son sus rasgos distintivos a los ojos de la mayoría no occidental del género humano, en cuya vida la civilización occidental está irradiando su poderosa influencia. A los ojos de los pueblos no occidentales el rasgo distintivo de nuestra civilización occidental es, evidentemente, su técnica. Para nosotros, según creo, el rasgo distintivo es probablemente el carácter sacrosanto de los derechos civiles del individuo. Luego tendré algo que decir sobre la relación que hay entre esa idea del carácter sacrosanto de los derechos individuales y el cristianismo y judaísmo. Pero el caso es que, en la forma en que ahora acariciamos nuestros derechos civiles seculares, creo que el sentimiento que tenemos de ellos está bastante divorciado de sus orígenes.

Esta secularización de la civilización occidental que comenzó al finalizar el siglo XVII tuvo un revolucionario efecto en la suerte de nuestra civilización en todo el mundo. En el primer capítulo de la expansión occidental, que va desde fines del siglo XV a fines del siglo XVII, los occidentales eran aún miembros leales de la iglesia cristiana y eran asimismo fanáticos campeones de ella, puesto que creían que su deber era el de imponer por la fuerza el cristianismo, allí donde pudieran hacerlo. Al recurrir a la fuerza para obtener tal fin estaban equivocados, pero no erraban al procurar

hacer que su civilización se propagara en su forma integral, es decir, con el cristianismo occidental como principal elemento.

Sin embargo, el resto del mundo rechazó en el siglo XVII esa forma integral supuesta, cristiana occidental, de la civilización occidental. Nos es bien conocida la historia de cómo fue rechazada en el Japón. Sabemos que los japoneses enviaron una comisión a la Europa occidental para estudiar el cristianismo, en los primeros años del siglo XVII. Al volver a Japón la comisión presentó un informe desfavorable y por fin el cristianismo fue desterrado y los misioneros cristianos, conjuntamente con los comerciantes portugueses laicos, fueron expulsados del Japón y se les prohibió volver al país. También sabemos que lo mismo ocurrió en China alrededor de fines del siglo XVII y en los primeros años del siglo XVIII. Acaso sea menos generalmente conocido el hecho de que en la década de 1630, es decir en los años en que el cristianismo estaba siendo expulsado del Japón por las autoridades no cristianas del país, el cristianismo occidental estaba siendo a su vez expulsado de Abisinia por los cristianos monofisitas locales quienes lo hacían por la misma razón. Los cristianos occidentales mostraban una actitud dominadora al propagar su religión; y esa actitud produjo un movimiento de resistencia, no sólo entre los no cristianos, sino también entre los cristianos de las variedades no occidentales del cristianismo. En la India meridional se produjo la misma lucha entre los misioneros católicos romanos de la cristiandad occidental, que actuaron allí en los siglos XVI y XVII y la iglesia india meridional local. Esa iglesia era originalmente nestoriana, pero en los primeros años del siglo XVII se afilió a la iglesia monofisita para obtener un respaldo más fuerte y resistir los intentos que realizaban los

misioneros occidentales católicos romanos de conquistar a los cristianos de la India meridional para el rebaño cristiano occidental. Las únicas conquistas permanentes realizadas en la Edad Moderna temprana de la expansión occidental por la civilización occidental en su forma cristiana integral, fueron las que llevó a cabo en las poblaciones precolombinas de América central y de la parte andina de la América del sur, y esas poblaciones quedaron literalmente conquistadas por la fuerza militar superior y una técnica militar más poderosa.

En cambio, el segundo capítulo de nuestra expansión occidental moderna, que comenzó a fines del siglo XVII, se vio coronado por brillante éxito. Durante los últimos doscientos cincuenta años todo el mundo quedó penetrado por nuestra civilización occidental, y esta vez la admisión de nuestra cultura fue voluntaria en muy grande medida. Los chinos y los japoneses, unos tras otros, invirtieron su anterior política de aislamiento. Tornaron a abrirse a las influencias occidentales y abrazaron deliberadamente nuestra civilización occidental; pero la civilización occidental tardía que obtuvo estos grandes éxitos no era ya la civilización occidental integral. Tratábase de una forma sintética de la civilización occidental cristiana, de un compendio del cual había quedado excluido, deliberada y casi ostensiblemente, el cristianismo. Por cierto que no me olvido de la gran obra que realizaron misioneros occidentales católicos y protestantes en el capítulo último, así como en el capítulo primero de la Edad Moderna de expansión occidental. Aquellos misioneros sembraron las simientes de ramas no occidentales de la iglesia católica y de varias iglesias protestantes en todos los continentes. Pero esos misioneros occidentales modernos tardíos del cristianismo no desempeñaron, en la expansión moderna tardía de la civilización occidental, el papel dominante y

decisivo que habían desempeñado sus predecesores en la Edad Moderna temprana de la expansión occidental, durante los siglos XVI y XVII. En este período último de expansión los hombres de negocios occidentales y los administradores coloniales occidentales desempeñaron un papel más importante que los misioneros occidentales. Esos hombres de negocios y administradores no se habían olvidado del capítulo primero de la historia de la expansión occidental ni de la relación que había entre el intento, relativamente arbitrario, de difundir el cristianismo occidental en la época de la expansión portuguesa y española y la repulsa que sufrió la civilización occidental cuando se la propagó en esa forma. De manera que durante estos últimos dos siglos se mantuvieron vigilantes para cuidar que los misioneros no pudieran dañar lo que los laicos consideraban los intereses comerciales y políticos de Occidente.

Verdad es que en la administración colonial occidental moderna tardía, por ejemplo en el África tropical y en el campo de la educación, los gobiernos modificaron en alguna medida su actitud respecto de los misioneros y buscaron la cooperación de ellos en ese terreno. Pero en general la actitud de los gobiernos respecto de los misioneros fue vigilante y recelosa y se tomaron el trabajo de mostrar a los pueblos de Asia y África que gobernaban, o a los pueblos con los cuales comerciaban, que si estaban determinados a gobernarlos o si estaban determinados a comerciar con ellos, ello no constituía una excusa para tratar de convertirlos de sus respectivas religiones ancestrales a la religión ancestral del Occidente. De suerte que, en este último capítulo, las conquistas que realizó el cristianismo occidental fueron modestas comparadas con las que realizaron los elementos seculares de nuestra civilización occidental moderna tardía. Cuando hablo de elementos seculares pienso primero y

sobre todo en la técnica occidental. Todo el mundo está ansioso de extraer algo de esta cornucopia occidental; pero si estudiamos los intentos que hicieron las sociedades no occidentales por aprender en los institutos politécnicos de Occidente desde fines del siglo xvn, comenzando con el clásico intento *pioneer* de Pedro el Grande de Rusia, comprobaremos que todos esos intentos aspiraban por igual a recibir del Occidente la cantidad máxima de técnica occidental y la cantidad mínima del resto de nuestra civilización occidental.

Es posible que la experiencia ya haya mostrado que este intento de recoger y elegir fragmentos no sea practicable a la larga. Si nos proponemos tomar un elemento de alguna civilización extranjera, podremos vernos llevados, de maneras inesperadas, a recibir obligadamente también otros elementos que a primera vista pudieran parecer sin relación alguna con el elemento que al principio nos propusimos tomar intencionada y deliberadamente. A la larga bien pudiera ser imposible tomar una parte y dejar el resto; pero eso es precisamente lo que intentaron hacer todas las civilizaciones no occidentales durante los últimos doscientos años. Todas trataron de tomar lo más posible de nuestra técnica y lo menos posible del resto de nuestra civilización.

Quizá haya en esto una excepción. Las civilizaciones no occidentales trataron también de abrazar voluntariamente el ideal occidental de la emancipación. En los tiempos modernos tardíos, el Occidente cifró un gran valor en la emancipación —emancipación de pueblos occidentales en sus propios territorios— y el resto del mundo, la parte no occidental del mundo, adoptó este ideal tomándolo de Occidente. Pero su principal motivo para adoptarlo, quizá haya sido el deseo de emplearlo como instrumento ideológico para liberarse del dominio occidental. Y la voz

“emancipación” misma, así como la idea expresada por ella resultan ambiguas cuando las analizamos.

Existe la emancipación en el sentido del ideal del liberalismo occidental y significa emancipación de los seres humanos individuales en nombre de los derechos humanos individuales; está la emancipación de los esclavos, la emancipación de las mujeres, la emancipación de los obreros industriales, la de los pueblos coloniales sometidos de Asia y África. Y yo creo que esta creencia en los derechos del individuo es de origen cristiano y judío. Me parece que la creencia en esos derechos seculares deriva de la creencia en el carácter sagrado de la persona humana; y esta creencia tiene, evidentemente, raíces cristianas. Proviene de la creencia judía de que las almas son preciosas a los ojos de Dios y de la creencia cristiana de que Dios dio una prueba práctica de su amor por las almas humanas en el hecho de encarnarse y de sufrir la muerte en la Cruz, para redimirlas. De manera que me parece que verdaderamente puede afirmarse que el ideal occidental de la emancipación de los individuos, aunque se haya secularizado y aunque muchos de los que lo atesoran hoy día hayan perdido el recuerdo de su origen religioso, es, ello no obstante, un verdadero legado que el cristianismo hizo a la civilización occidental secular postcristiana.

Hay sin embargo otra clase de emancipación que no sólo es diferente de la emancipación del individuo, sino que está en contradicción con ella. Según parece, Hitler habría proclamado una vez: «Estoy privando de la libertad a todos los alemanes para hacer una Alemania libre». Hitler estaba proclamando el ideal de la emancipación, no de las almas humanas individuales, sino de una colmena humana o de un hormiguero humano, de instituciones como los estados, las naciones o las clases en que cobra cuerpo el poder humano

colectivo; esto es, el ideal del comunismo en el lado ruso de la Cortina de Hierro, y el ideal del fascismo y del nacionalismo en el lado occidental. El filósofo inglés Thomas Hobbes, quien escribió bajo la influencia de los penosos efectos de los sentimientos fanáticos de la guerra civil inglesa que constituyó una especie de coletazo de las guerras occidentales de religión, dio el nombre de "Leviatán" al poder colectivo humano. Y el culto de Leviatán no deriva ciertamente del cristianismo, sino que deriva del adversario más antiguo y más temible del cristianismo: el culto del hombre. El culto del poder humano colectivo es, diría yo, el mismo en esencia en el caso de que la colectividad deificada sea alguna comunidad local como Atenas o Gran Bretaña o los Estados Unidos o Francia, o en el caso de que sea una comunidad presuntamente mundial como el imperio romano o el imperio chino. Las comunidades presuntamente mundiales pueden ser objetos de culto más dignos que las comunidades locales, por cuanto sus fines suelen ser más beneficiosos que los de los conglomerados locales de poder; pero en esencia el objeto de culto es el mismo, de manera que el Occidente y el resto del mundo se ven frente a este interrogante: ¿En cuál de estas dos formas en conflicto, y en verdad incompatibles, habrá de abrazar el mundo el ideal occidental moderno de la emancipación? ¿Será la emancipación en provecho de Leviatán, de algún conglomerado de poder humano colectivo? ¿O será la emancipación de los seres humanos, de las almas humanas? Es esta una cuestión de vital interés no sólo para el cristianismo, sino para todas las religiones superiores vivas. Y esto nos lleva a plantearnos otra pregunta: en el mundo occidentalizado de nuestro tiempo, ¿qué perspectiva tiene el cristianismo y qué perspectivas tienen las otras religiones superiores vivas?

Esta segunda cuestión surge porque en la contienda en que nos encontramos empeñados hoy todas las religiones superiores se hallan frente a un común y temible competidor. El peligro que las amenaza no es un renacimiento del culto de la naturaleza. Hace tiempo que las propias religiones superiores, y a decir verdad todas ellas, despojaron a la naturaleza de su divinidad, al llegar a una nueva visión de la divinidad concebida como Dios o como alguna otra forma de realidad absoluta, que está más allá de la naturaleza, en lugar de ver esa presencia en el universo que es superior al hombre como algo inmanente en la naturaleza misma. La visión judaico-cristiano-musulmana de un Dios personal, la visión budista del Nirvana, la visión hindú de Brahma, no dejaron ningún lugar para el culto de la naturaleza, y esta secularización de la naturaleza que iniciaron las religiones superiores quedó completada en nuestro tiempo por obra de la técnica occidental moderna. La técnica dio el golpe mortal al culto de la naturaleza, al convertir a ésta manifiestamente en esclava del hombre; porque en efecto no puede adorarse algo que uno siente que ha dominado. De manera que en la actualidad el peligro no estriba en un renacimiento del culto de la naturaleza, sino que el peligro está en un renacimiento del culto del hombre bajo la forma del culto al poder humano colectivo. Y aquí la técnica occidental moderna lejos de conjurar el peligro lo ha agravado inmensamente. Hoy este peligro es agudo en gran medida a causa de las extraordinarias realizaciones de nuestra técnica occidental moderna. La técnica elevó nuestro poder humano colectivo a un grado de potencia que no tiene precedente alguno. Y como todos los seres humanos de todas las épocas y lugares que adquieren poder súbitamente, corremos el peligro de abusar de él. Estamos en peligro de abusar de él y de suprimir la libertad individual en favor del

totalitarismo, tanto de la especie nacionalista como de la especie comunista. Y acaso hasta estemos en peligro, abusando de él, de aniquilar al género humano y tal vez hasta toda la vida de este planeta, en una guerra atómica.

Una forma menos peligrosa del culto del hombre es el culto del bienestar humano secular individual en el sentido no religioso del término “bienestar”. Y no me refiero tan sólo al sentido material. El bienestar secular al que rendimos culto comprende valores espirituales; pero éstos son valores espirituales de un tipo no religioso. Trátase del ideal que en un famoso documento se llama “el logro de la felicidad”; y lo mismo que el logro del poder, el logro de la felicidad puramente secular y terrena es incompatible con los ideales y preceptos de las religiones superiores. Pero acaso, a diferencia del logro del poder secular, el logro de la felicidad secular podría ser una consecuencia incidental de perseguir las metas de las religiones superiores. Acaso sea imposible que los individuos alcancen la felicidad secular persiguiendo esa felicidad secular como un fin último en sí mismo; pero es concebible que la felicidad secular del individuo pueda alcanzarse como un producto accesorio e incidental, si el individuo aspira a algo diferente, que es espiritualmente más elevado y está más allá de la felicidad secular. Esta puede ser un producto accesorio del empeño de llegar a las metas espirituales comunes a todas las religiones superiores: el esfuerzo por tomar partido por lo que es bueno contra lo que es malo, y el esfuerzo por alcanzar la armonía con la realidad absoluta o Dios. Y es pertinente citar aquí el episodio de la elección de Salomón. Siempre que buscamos algo que está más allá del objeto al que se aspira directamente se nos pone a nuestro alcance en forma incidental, este objeto menor.

III
¿EN QUE RELACIÓN SE HALLA EL CRISTIANISMO CON LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL QUE ESTÁ UNIFICANDO AL MUNDO CONTEMPORÁNEO?

En el capítulo anterior traté de esbozar, de manera sumaria, algunas dé las características de la civilización occidental ex cristiana, que está conquistando y unificando el mundo. En este capítulo deseo decir algo sobre la relación en que se encuentra el cristianismo respecto de esta sociedad secular en que estamos viviendo. Señalaré, ante todo, que la asociación del cristianismo con nuestra civilización occidental es sólo parcial y transitoria. ¿En qué fecha podemos observar por primera vez que nuestra civilización actual comienza a brotar entre el montón de ruinas del imperio romano, en lo que fueron sus provincias occidentales? Según creo, no podemos ver ese comienzo hasta el año 700, aproximadamente, de la era cristiana. Quisiera referirme a lo que el cristianismo hizo y experimentó en el curso de esos setecientos años durante los cuales estuvo presente en el mundo antes de que se tuviera noticia alguna de nuestra civilización occidental.

En primer lugar, corresponde tener en cuenta que el cristianismo se difundió a lo largo de las costas del Mediterráneo bajo la paz romana, entre la población de las grandes ciudades del antiguo mundo griego, y cundió entre los obreros industriales y los pequeños hombres de negocios del Mediterráneo oriental y luego hacia el oeste hasta la propia ciudad de Roma. En el mundo occidental, que comenzó a surgir alrededor del año 700 d. de C. no estaba comprendida ninguna de las ciudades que fueran cuna del cristianismo. Desde luego que estaba comprendido el asiento físico de Roma, que se encontraba justo dentro del ángulo sudoriental extremo del naciente mundo occidental. Pero la Roma del siglo vil no era la Roma del imperio romano. En el curso del proceso de disolución de la civilización grecorromana en Italia, hubo un momento, en el siglo VI de

la era cristiana —la época en que el gobierno imperial romano de Constantinopla intentó reconquistar el Occidente — en que la población de la ciudad de Roma quedó reducida de su anterior máximo de un millón, o acaso de un millón y medio de almas, a no más de cuatrocientas; y aunque Roma llegó luego a ser otra vez más populosa, la catástrofe que sufrió en el siglo VI produjo una brecha verdaderamente considerable en la continuidad de la historia de la ciudad. El mundo en el cual apareció por primera vez nuestra civilización occidental, alrededor de fines del siglo vn de la era cristiana era un mundo rural, agrícola, y no el mundo urbano en el cual el cristianismo se había propagado originalmente. Sólo en el Levante, más allá de los límites sudorientales de la cristiandad occidental, sobrevivían restos de ese mundo urbano.

Luego es menester considerar la primera gran batalla que la iglesia cristiana hubo de librar, la batalla que sostuvo, bajo el imperio romano, contra el culto del poder humano colectivo simbolizado en la diosa Roma y en el dios César. La iglesia libró y ganó esa batalla, siglos antes de que nuestra civilización asomará en el horizonte. Corresponde considerar también el encuentro del cristianismo con la cultura griega, con la filosofía griega y las consecuencias de ese choque intelectual: la formulación de las doctrinas cristianas en los credos, la exposición de la religión cristiana en los términos técnicos de la filosofía griega antigua. Todo esto ocurrió antes de que nuestra civilización existiera. En verdad los grandes hechos de la historia del cristianismo, los hechos que le dieron la forma en que lo conocemos hoy, se produjeron todos antes del nacimiento de nuestra civilización occidental.

Y por último, permítaseme recordar un punto que

mencioné en el capítulo anterior. El cristianismo no estuvo confinado dentro de los límites de nuestra sociedad occidental en ninguna etapa de la historia de la iglesia cristiana; siempre tuvo adeptos también entre pueblos no occidentales. Están por ejemplo los cristianos ortodoxos orientales, que hoy día son los más numerosos en Rusia, y Rusia fue originalmente evangelizada por cristianos ortodoxos orientales, procedentes de la Europa suroriental, del Asia Menor y de Transcaucasia. También están los cristianos monofisitas que sobreviven hoy en su mayor número en Abisinia. Los monofisitas se extendieron otrora hacia el sur, remontando el valle del Nilo desde Egipto inclusive, y también hacia el norte, desde Egipto hasta Siria y Armenia. Y luego están los cristianos nestorianos del oriente. Los nestorianos se extendían antes a través de toda Asia: alrededor de mediados del siglo vil, antes de que se manifestaran las primeras señales de nuestra civilización occidental en la extremidad occidental del Viejo Mundo, la forma nestoriana del cristianismo se había difundido a través de toda Asia, hasta la China septentrional. Uno de los monumentos sobrevivientes más antiguos de la iglesia nestoriana en China corresponde a la ciudad Si-Ngan, en la actual provincia china de Shensi, que fue, la capital de China bajo la dinastía Tang. Los nestorianos se extendieron también hacia el sur hasta el extremo meridional de la India.

En el siglo XIII de la era cristiana, hubo un momento en que parecía que el futuro de la cristiandad dependía de los cristianos nestorianos y no de los cristianos occidentales, pues a fines del siglo XII y a comienzos del siglo XIII, nació de pronto el mayor imperio conocido hasta entonces por la historia: el imperio de los mongoles. Eran éstos un pueblo relativamente incivilizado, aunque militarmente eficiente, y conquistador de otros pueblos. Para organizar su imperio,

los mongoles necesitaban secretarios y escribentes letrados y formaron su personal administrativo con cristianos nestorianos del Asia central y de la China septentrional. Algunas de las mujeres de príncipes mongoles importantes fueron también cristianas nestorianas y por un momento pareció que el cristianismo nestoriano convertiría a los mongoles y se transformaría así en la rama principal del cristianismo en todo el mundo. Esa posibilidad se desvaneció rápidamente; pero no fue ella el último de los sorprendentes cambios de suerte que experimentó la iglesia nestoriana. En nuestra propia época, la actividad comercial relacionada con la pintura de casas de China no era una actividad que constituía el monopolio de los cristianos nestorianos y en consecuencia había llegado a ser la fuente principal de ingresos de la iglesia nestoriana. Las administraciones se desplazan hacia los lugares de donde recogen sus rentas y hoy el patriarca de todos los cristianos nestorianos del mundo, que solía residir en Kurdistán, tiene su residencia en Chicago y, desde esa ciudad septentrional del centro de Estados Unidos, administra la iglesia cristiana nestoriana de todo el mundo.

Queda, pues, establecido que el cristianismo nunca fue un monopolio de los cristianos occidentales; y pienso que también podríamos predecir con bastante confianza que el cristianismo continuará siendo una fuerza espiritual viva en el mundo durante millares de años después de haber fenecido nuestra civilización occidental. Aunque nuestro panorama de la historia es relativamente pequeño hasta la fecha —se extiende en el pasado por no más de unos pocos millares de años— ya es lo suficientemente amplio para permitirnos ver que todas las instituciones seculares, ya se trate de estados, ya se trate de gobiernos, lenguas o civilizaciones, tienen vidas relativamente cortas comparadas

con las de las religiones. Podemos estar seguros de que el papel que represente en la historia la civilización occidental es un papel menor comparado con el del cristianismo.

En su persecución de objetivos mayores, el cristianismo ha hecho muchas cosas incidentales en el mundo; y una de esas actividades incidentales fue la de servir como partera a nuestra civilización occidental. El nacimiento de una nueva civilización en las provincias occidentales abandonadas del imperio romano fue un sorprendente *tour de force.* La cuenca occidental del Mediterráneo y las partes adyacentes de la Europa occidental quedaron incluidas dentro del círculo de la civilización grecorromana en fecha muy tardía, apenas antes de comienzos de la era cristiana, es decir, en una fecha en que la civilización grecorromana ya estaba muy avanzada en su proceso de decadencia; de manera que era natural que el primer lugar en que esa civilización en decadencia sufriera un colapso y sucumbiera fuera esa zona colonial occidental remota y atrasada. Porque nosotros mismos somos occidentales y porque la parte occidental del imperio romano constituye nuestro fondo histórico, pensamos que el colapso que el imperio romano sufrió en Occidente significó el colapso de todo el imperio romano en general. Desde nuestro punto de vista parroquial la caída de Occidente nos parece una catástrofe suprema; y en verdad fue una catástrofe para los habitantes del imperio que, como San Agustín, vivían en las provincias occidentales. Pero si, mediante un esfuerzo de imaginación, logramos remontarnos al siglo V de la era cristiana, es decir, al momento en que el imperio romano y la civilización grecorromana se desmoronaban en el Occidente, y si conseguimos considerar esa catástrofe, no a través de los ojos de algún ciudadano latinohablante del África septentrional o de las Galias o de Italia, sino a través de los

ojos de alguien que en esa época viviera en el corazón del mundo grecorromano, digamos en Constantinopla, o en el Asia Menor o en Egipto, veremos la catástrofe producida en el Occidente a una luz distinta. Las nuevas de que la ley, el orden y la civilización estaban sufriendo un colapso en los territorios a medias reclamados y a medias abandonados, del Occidente, deben de haber sido penosas y perturbadoras; pero la reacción ante esas nuevas de un habitante de Constantinopla o de Alejandría se habría expresado así: es verdaderamente una pena, pero, después de todo, la civilización continúa aún fuerte aquí, en el corazón del mundo civilizado. Es una lástima que haya sucumbido en los bordes, más no tenemos por qué tomar el episodio demasiado trágicamente, mientras en el corazón todo sigue aún marchando bien.

Podemos inferir esta reacción por analogía con nuestros propios sentimientos actuales sobre la pérdida (ya se trate de una pérdida permanente ya de una transitoria) de los bordes orientales de nuestro mundo occidental moderno. Me refiero a la suerte de tres países occidentales de la Europa oriental: Polonia, Checoslovaquia y Hungría, que desde el fin de la segunda guerra mundial se hallan bajo dominio ruso. La pérdida de estos bordes orientales que sufrió nuestro mundo occidental moderno nos fue penosa. Si pudiéramos, nos gustaría liberar y recobrar esas provincias perdidas de nuestro mundo. Pero al propio tiempo no sentimos que la pérdida de esos bordes orientales de nuestro mundo haya acabado con la civilización en el corazón de nuestro mundo. Ni siquiera sentimos que la pérdida haya significado un golpe paralizador para nuestra civilización. Esta reacción actual nuestra arroja luz sobre la reacción registrada en las partes centrales y orientales del imperio romano, frente a la caída del imperio romano del siglo V de la era cristiana. Y

podemos asimismo conjeturar que, una vez que el imperio hubo caído en el atrasado Occidente, un observador que viviera en el corazón del mundo grecorromano no habría previsto que fuera a nacer una nueva civilización en aquellas abandonadas y desoladas tierras occidentales. Sin embargo, sólo unos pocos centenares de años después de la caída del imperio romano en Occidente, comenzó a surgir allí una nueva civilización; y este asombroso hecho sin duda no se habría producido si la iglesia cristiana no se hubiera establecido en las provincias occidentales, así como en el corazón del imperio, antes de que cayera en Occidente.

Cuando consideramos los orígenes de nuestra civilización occidental nos encontramos con una media docena de grandes hombres que eran herederos de la civilización grecorromana y que al mismo tiempo desempeñaron papeles de gran importancia en la historia de la iglesia. Pienso en San Ambrosio, que era el hijo de un funcionario imperial romano y que comenzó su vida pública como funcionario imperial, hasta que inesperadamente y para desconcierto suyo, el pueblo de Milán lo obligó a ser su obispo. Pienso en San Agustín, que comenzó siendo profesor de literatura latina y que se trasladó de África a Milán antes de convertirse en obispo cristiano en su patria africana. Pienso en Gregorio Magno, que fue "administrador de la ciudad" de Roma en uno de los peores momentos de la historia de la ciudad, es decir, en el siglo VI, antes de convertirse en un monje benedictino y ulteriormente en papa. Y pienso sobre todo en San Benito, cuyos padres trataron de darle la tradicional y convencional educación literaria grecorromana; pero Benito echó a andar por sí mismo a través de un camino muy diferente; fue primero anacoreta y luego el fundador y abad del primer monasterio benedictino, que llegó a convertirse en la casa matriz y

modelo de todos los monasterios benedictinos que se fundaron desde entonces en todo el mundo occidental.

La vida de estos grandes hombres atestigua el hecho de que nuestra civilización occidental no habría nacido sin la ayuda de la iglesia cristiana. Y por otro lado, en esta civilización occidental nuestra, existen algunos elementos esenciales que no son de origen cristiano y otros que tienen origen cristiano pero que en el curso del tiempo quedaron descristianizados. La tradición de la política y la guerra en nuestra sociedad occidental no tiene origen cristiano; y aquí podemos descubrir una diferencia entre la historia social del cristianismo y la de sus dos religiones hermanas, el judaísmo y el islamismo. A diferencia del judaísmo y del islamismo, la religión cristiana inició su trayectoria en este mundo en condiciones en las cuales los miembros y hasta las figuras rectoras de la primitiva iglesia cristiana se hallaban muy lejos de ser políticos. La iglesia se desarrolló bajo la paz romana que automáticamente le prestó protección; y la gente entre la cual se difundió originalmente ocupaba en la vida posiciones en las que tenía escaso poder político y ninguna influencia en las cuestiones militares. En efecto, en la medida en que nos es posible establecerlo, la actitud de la iglesia cristiana primitiva respecto del ejército, el servicio militar y la guerra no era diferente de la Sociedad de amigos de nuestro mundo occidental de los tiempos modernos. La iglesia primitiva no fomentaba el alistamiento en el ejército de nadie que ya fuera miembro de ella. Si un soldado romano se convertía al cristianismo durante su período de servicio militar, habitualmente la iglesia, según parece, le indicaba que permaneciera en el ejército hasta que expirara el término del servicio, porque para el soldado que se hallaba en servicio activo podía tener consecuencias en extremo graves el intento de retirarse del ejército por razones

religiosas antes del tiempo estipulado. Pero en general, la iglesia primitiva se oponía al servicio militar y a la guerra. De manera que la tradición de la política y la guerra en nuestro mundo occidental no deriva del cristianismo; deriva en parte del imperio romano y acaso en mayor medida de las hordas guerreras de bárbaros europeos septentrionales, que en el siglo V invadieron las provincias occidentales del imperio. Después de todo, cualquier estado occidental de hoy, no sólo del lado oriental del Atlántico sino también del lado occidental de éste, desciende indirectamente de uno u otro de los estados bárbaros sucesores del imperio romano, creados por guerreros bárbaros a expensas de las provincias occidentales.

Hay también una tercera fuente de la actitud occidental moderna respecto de la política y la guerra; y esa fuente es la Grecia antigua. Cuando hablamos del "Renacimiento" habitualmente pensamos en el renacimiento artístico o literario o en el arquitectónico de elementos pertenecientes a la civilización griega antigua. Pienso que tenemos un conocimiento menos firme del renacimiento político del mundo griego antiguo. Sin embargo, esta manifestación política del renacimiento tuvo consecuencias más duraderas y diría yo, también más desdichadas, en nuestro mundo occidental que el renacimiento del arte, la arquitectura y la literatura de Grecia. El renacimiento político de la antigua Grecia fue efectivo porque en parte no hemos cobrado conciencia de él y en parte nos hemos negado a reconocer su influencia sobre nosotros. La actitud griega respecto de los estados-ciudades locales del mundo griego era de adoración. Esos estados eran los verdaderos dioses de la Grecia antigua y los griegos tenían conciencia de lo que hacían y lo reconocían francamente. Simbolizaron conscientemente su culto de los estados-ciudades, al representarlos en la forma

de divinidades. Los atenienses adoraban el poder colectivo de Atenas en el culto a la diosa Athene, la Guardiana de la Ciudadela; los espartanos adoraban el poder colectivo de Esparta en el culto de la diosa Athana, la de la Casa de Bronce, y lo propio acontecía en cada estado-ciudad griego. Durante el renacimiento del helenismo en el mundo occidental moderno producido en los siglos XV y XVI esta idólatra actitud de los griegos respecto de su propio país, de su propia patria, fue importada del pasado de la Grecia antigua a nuestra vida occidental moderna. Sólo que, a diferencia de los griegos, nos hemos rehusado a admitir abiertamente que practicamos esta forma de idolatría; en consecuencia, nos hallamos aún más a merced de este tipo idólatra de nacionalismo de lo que los griegos se hallaron a merced de su culto idólatra, más francamente declarado, de sus estados locales. La iglesia cristiana no tuvo más remedio que admitir en el Occidente la política y la guerra occidentales, esos elementos no cristianos que siempre formaron parte de nuestra vida occidental. La iglesia a veces los perdonó y a veces hasta trató de redimirlos, pero no los originó y, en general, ejerció poca influencia sobre ellos.

Por otra parte, la iglesia cristiana hizo nacer en el Occidente nuestra economía occidental. Todo el vasto desarrollo económico de nuestra civilización occidental podría considerarse, desde el punto de vista del historiador, como un producto accesorio del estilo de vida de la orden benedictina de monjes cristianos occidentales. Cuando San Benito dictó su regla para los monjes de la Orden fijó cierta cantidad de trabajo —tanto trabajo manual como trabajo intelectual—, y no por el trabajo mismo sino porque éste ayudaría a los monjes a practicar la vida espiritual. Y precisamente porque esa obra económica benedictina no era un fin en sí misma sino un medio incidental para llegar a un

fin espiritual, tuvo un enorme éxito en el terreno económico, así como en el terreno espiritual. En efecto, logró —empeño en que el imperio romano había fracasado una y otra vez— restaurar la agricultura, primero en Italia y luego en el norte de Europa, en zonas que el imperio romano nunca había conquistado ni gobernado. Pero ese mismo éxito en el terreno económico resultó, al fin de cuentas, fatal para los fines espirituales de la Orden benedictina. Si saltamos de la época de tinieblas al siglo XIII y consideramos la vida de las comunidades monásticas de esa etapa de nuestra historia occidental, comprobamos que en esa época el enorme éxito, expansión y elaboración del aspecto económico de las actividades de los monasterios estaba distrayendo de la vida espiritual una cantidad cada vez más grande del tiempo de una cantidad cada vez más grande de monjes, para dedicarlo a los negocios seculares. Esa fue la verdadera caída de la vida monástica en la Europa occidental, aunque los cuidados del mundo ahogaron la simiente unos centenares de años antes de la disolución efectiva de los monasterios. La llamo verdadera caída porque se trataba de la caída interior producida en la vida espiritual de los monjes mismos y también porque fue ella la que les hizo perder la simpatía, afecto y apoyo de los laicos. Si, en el siglo XVI, los laicos hubieran sentido aún por las fundaciones monásticas la simpatía y respeto que habían sentido por ellas en los siglos VIII, IX y X, ningún gobierno secular local se habría aventurado a tratar de disolverlas. En el siglo XVI fue posible disolver y saquear los monasterios porque éstos habían perdido el apoyo público; y habían perdido el apoyo público porque la exuberancia de su vida económica había ahogado la vida espiritual a la que debían estar subordinadas las actividades económicas. La enorme expansión económica de los monasterios excitó la codicia de los laicos; y cuando los

monasterios fueron ricos y por otro lado se desacreditaron, a los poderes laicos les resultó fácil saquearlos y adueñarse de su herencia económica.

He dicho que la iglesia cristiana llevó a cabo más de un intento para redimir los elementos no cristianos de nuestra vida occidental. Supongo que el intento máximo y de mayor vuelo que se realizó en este sentido hasta la fecha fue el que se llevó a cabo a comienzos del siglo XI para convertir al papado en el principal propulsor de un movimiento tendiente a establecer lo que podría llamarse "la República Occidental Medieval". Existía una sociedad que vivía en bárbara anarquía. ¿Podría la iglesia cristiana, que estaba en el seno de esa sociedad, hacer algo por redimirla? En el siglo XI el papado se propuso combatir la anarquía física en el mundo occidental con armas no materiales. Disponía de dos armas eficaces que estaba determinado a emplear. Una era la unidad del papado. En la Edad Media temprana, el mundo secular de la cristiandad occidental estaba dividido en innumerables reinos, principados y estados-ciudades. La iglesia en cambio era una unidad, era ecuménica, era la misma iglesia a través de toda la cristiandad occidental. La iglesia era una; los poderes seculares eran muchos. Y esto constituía el origen de la fuerza de que disponía la iglesia para tratar de reducir el mundo laico a alguna clase de orden, sin usar la fuerza material. Otra de las armas espirituales de la iglesia era el ascendiente que tenía sobre la lealtad de los laicos. El ascendiente era tan grande que si el gobernante local llegaba a chocar con la iglesia, aquél tenía buenas razones para temer que no podría conservar la lealtad de sus propios súbditos seculares. Era probable que si esos súbditos tenían que elegir entre prestar su adhesión a la iglesia y prestar su adhesión al príncipe local se decidirían por prestársela a la iglesia. Y semejante perspectiva inducía

al gobernante local a pactar con la iglesia antes de que su pueblo lo abandonara.

El resultado de aquel experimento medieval temprano dependía de que la iglesia occidental medieval pudiera elevarse a semejante altura espiritual. Para asistir a la tentación de responder a la fuerza con la tuerza, debería obtener su inspiración de la visión cristiana de Dios como amor y rechazar la visión cristiana de Dios como Dios celoso. En nuestro tiempo hemos sido testigos de un movimiento producido no en la cristiandad sino en la India y dirigido por un gran santo estadista hindú, quien además de su inspiración hindú tenía una inspiración cristiana que él reconocía y que sus discípulos hindúes también reconocían sin dejar de seguirlo por ello. El Mahatma Gandhi, lo mismo que el papado medieval, opuso al poder secular armas no materiales, y tuvo éxito en su tenaz política de usar únicamente armas no violentas y en resistir a la tentación de replicar a la fuerza con la fuerza. En el momento crítico del mismo gran experimento realizado en la cristiandad occidental medieval, San Francisco de Asís, el alma más grande que haya surgido hasta ahora en nuestro mundo occidental, se elevó a la misma altura que alcanzó el Mahatma Gandhi. Pero San Francisco no llegó a ser papa, y supongo que no habría sido un papa de éxito, de habérselo elegido para ocupar la silla. Cuando su Orden aumentó el número de sus miembros y en importancia, más rápidamente de lo que hubiera cabido esperar, San Francisco encontró no sólo difícil sino muy penosa la tarea de hacer frente a los consiguientes problemas administrativos. Y ya en el curso de su propia vida la administración de la Orden franciscana pasó a manos de hermanos que suscitaron contra ella cierta animadversión. Pienso en el hermano luías, que construyó la hermosa iglesia situada al pie de la ciudad

de Asís. En la época de San Francisco, el papado ya había caído en manos de leguleyos eclesiásticos y éstos acarrearon descrédito al ideal de la República Cristiana Papal, al recurrir a la fuerza para hacer frente a la fuerza física, en la guerra a muerte que libraron contra al sacro emperador romano Federico II y sus herederos.

A partir de fines del siglo XIII y durante un período de unos cuatrocientos años, la iglesia cristiana de Occidente pasó por un capítulo de su historia realmente militante; y, en el curso de esos cuatrocientos años, se convirtió en fuente de odio y lucha, en lugar de ser la fuente de amor y unidad que había pretendido ser. Al triunfo político y militar del papado sobre el Sacro Imperio Romano siguió inmediatamente la caída del papado, bajo el dominio de otra potencia secular local, la corona de Francia, en el llamado cautiverio babilónico de Avignon; y al retorno a Roma siguió el gran cisma determinado por una pugna nacionalista, con miras a dominar el papado, sostenida entre los cardenales italianos y los cardenales franceses. El gran cisma no quedó curado por el Movimiento Conciliar que casi estuvo a punto de poner el gobierno, de la iglesia cristiana occidental en manos de algo semejante a un poder federal representativo. La autocracia papal logró desbaratar ese intento, pero no consiguió impedir el estallido de la Reforma, que fue la Némesis del fracaso del Movimiento Conciliar. A la Reforma siguieron nuestras guerras occidentales de religión entre protestantes y católicos, y la ulterior consecuencia de esta larga serie de escándalos producidos en la historia de la iglesia cristiana de Occidente fue una reacción progresiva, primero contra el papado, luego contra la iglesia católica, y luego contra el propio cristianismo.

Para muchos de nosotros, occidentales de nuestro

tiempo, las guerras de religión del Occidente son un episodio que hemos dejado atrás hace ya mucho, y no podemos imaginar que tengan algún fundamento en nuestra vida presente. A los europeos occidentales de hoy las guerras de religión les parecen, pues, asunto del pasado. Y *a fortiori* lo mismo ocurre con los norteamericanos de nuestros días. Sin embargo, a menos que nos percatemos de que las guerras de religión y la reacción desencadenada contra ellas constituyen aún fuerzas activas en nuestro mundo actual, no podremos comprender cabalmente la posición en que nos hallamos ahora dentro de nuestra propia generación. Ninguna de las batallas de las guerras de religión se libró en tierra americana. Pero al propio tiempo las guerras de religión, lo mismo que otros estallidos de persecución e intolerancia, engendraron una serie de "desplazados", como los llamamos hoy con un eufemismo; y algunos de esos "desplazados" del siglo XIII fueron los fundadores de estados de la Unión que desempeñaron un papel directivo en la historia norteamericana. Los fundadores de los estados de Massachusetts y Connecticut eran "desplazados" congregacionalistas, que se habían puesto a salvo de la persecución de los episcopalistas en el Viejo Mundo. Los fundadores de Rhode Island eran "desplazados" cuáqueros que buscaban refugio en el Nuevo Mundo de la persecución congregacionalista. Pensilvania también fue fundada por cuáqueros y los fundadores de Maryland fueron "desplazados" católicos romanos que huían de la persecución protestante. Esos cinco estados que nacieron como productos accesorios de las guerras de religión, desempeñaron una parte prominente en la historia del pueblo norteamericano. Pero cuando digo que la reacción contra las guerras de religión está aún presente en nuestros días, no pienso en el aspecto político, sino que me refiero a

la disposición de ánimo que el impacto de las guerras de religión produjo en nuestro mundo occidental.

Entre los espíritus rectores del mundo occidental a fines del siglo XVII tuvo lugar una deliberada transferencia de riqueza espiritual, que pasó de la controversia religiosa a la promoción de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas. Éste fue un acto deliberado y consciente. Durante las guerras de religión las controversias religiosas se habían revelado como una fuente de odio, maldad e impiedad, en tanto que en el siglo XVII se pensaba que la ciencia y la técnica eran posiblemente útiles y ciertamente inofensivas. Durante estos últimos doscientos cincuenta y cinco años, el movimiento secularizante se difundió a círculos cada vez más amplios de nuestra sociedad occidental, sólo que desgraciadamente las aspiraciones y esperanzas de los padres del movimiento del siglo XVII no se realizaron. La mayor parte de los que engendraron el movimiento deseaban, no dar muerte a la religión, sino salvarla, liberándola del fanatismo que la había hecho caer en el descrédito. En el año 1666 se publicó en Londres una historia de la Royal Society escrita por su secretario, un religioso anglicano llamado Sprat. La Royal Society fue una de las sociedades científicas más antiguas que se fundaron en la parte anglohablante del mundo occidental, y en el libro de Sprat se encontrará una interesante relación del origen de esa sociedad. Después de la guerra civil inglesa una serie de personas de espíritu moderado se vieron atormentadas por el odio y los rencores políticos y teológicos que habían acompañado a la guerra civil y se sintieron asimismo oprimidas por la tiranía del gobierno militar que inesperadamente se había establecido después del derrocamiento del poder real. De manera que esas personas se reunieron en Oxford para resguardarse allí de los asaltos

de la vida política y religiosa contemporánea. Muchos de esos hombres eran espíritus de inteligencia aguda. No deseaban que se les enmoheciera el espíritu, pero tenían horror por las discusiones teológicas y políticas, porque sentían que ellas eran la causa de todas las desventuras. Por oso se dedicaron a estudiar y a discutir la naturaleza física. Sentían que este era un terreno en el cual era posible determinar hechos, un terreno en el que no podían haber bandos políticos o teológicos, un terreno en el que el acuerdo podía alcanzarse sobre la base de la demostración y el experimento y, ante todo, un terreno en el cual no podían nacer malos sentimientos. Este grupo de estudiosos de la ciencia que se reunió en Oxford se constituyó formalmente como la Royal Society después de la restauración de la monarquía.

El secretario y primer historiador de la Sociedad, Sprat, no fue solamente un clérigo de la iglesia de Inglaterra. Ulteriormente llegó a ocupar la posición de obispo y él, así como los que sentían como él, en ningún aspecto eran anticristianos o antirreligiosos. Ellos pensaban que si se conseguía desviar el interés público de la teología a la técnica acaso podría enfriarse la temperatura del ánimo del mundo occidental hasta un grado en el cual fuera posible volver a ser religioso sin ser intolerante, Desgraciadamente este cálculo resultó erróneo. En el siglo XVIII el ataque contra el fanatismo religioso se convirtió en un ataque contra la religión misma; y en el siglo XX vemos cómo la religión quedó debilitada en el Occidente por la historia espiritual de Occidente, durante los últimos doscientos años, pero el fanatismo no quedó eliminado. Durante el siglo XVIII y el siglo XIX parecía que el fanatismo hubiera sido definitivamente desterrado de nuestra vida occidental. Cualquier observador razonable y con sentido común, del

mundo occidental y de esos dos siglos, habría proclamado que el fanatismo, en todo caso, era un enemigo de la civilización que se había extirpado. Pero nosotros en nuestro tiempo, sabemos que el fanatismo no había sido desterrado, sino que tan sólo se había mantenido ocultamente, hasta que encontró un nuevo objeto al que adherirse. En el siglo XX el fanatismo ha vuelto a nuestra vida y esta vez anima no nuestro cristianismo occidental ancestral, sino nuestras ideologías occidentales del siglo XX, el nacionalismo y el comunismo.

Esas ideologías pretenden que mientras el cristianismo es antiguo y está gastado, ellas son nuevas y tienen una misión que cumplir en nuestro tiempo; pero, en verdad, las ideologías modernas no son sino nuevas variaciones de una religión muy antigua, la religión del culto del hombre, el culto del poder humano colectivo, que es una religión más antigua que el cristianismo y que, en efecto, fue en el imperio romano el adversario más antiguo del cristianismo. El comunismo es un culto del poder humano colectivo de dimensiones mundiales, y en este sentido es una réplica moderna del culto de la diosa Roma y del dios César. El nacionalismo es un culto del poder humano colectivo, de dimensiones locales, y en este sentido es una réplica moderna del culto de Atenas, Esparta y los otros estados-ciudades del mundo grecorromano antes de la fundación del imperio romano. El culto del hombre demostró que era malo y destructor en sus manifestaciones precristianas; pero en su renacimiento actual su capacidad de mal es evidentemente mayor, porque ahora está equipado con nuevas y terribles armas. Hoy no es familiar la nueva arma física de que dispone el fanatismo occidental moderno. Esta arma es la técnica moderna, forjada por nuestra sociedad occidental en el curso de los doscientos cincuenta años durante los cuales

el Occidental se dedicó a la técnica. Pero la técnica en sí misma es neutra; es sólo poder físico que puede usarse para el bien o para el mal, pero que no es buena ni mala mientras los hombres la empleen para uno u otro fin. La más temible de las dos nuevas armas que la antigua religión del culto del hombre tiene ahora a su disposición es el arma espiritual del fanatismo. Y esta, diría yo, aunque me doy cuenta de que aquí estoy afirmando algo que puede discutirse, es un arma espiritual forjada por las religiones judaicas —judaísmo, cristianismo e islamismo— para que cualquier otra religión pueda adoptarla y usarla. En el mundo occidental percibimos el uso del fanatismo en la causa del comunismo, pero si atendemos al principio de ver en nuestro propio ojo la viga, así como la paja en el ojo ajeno, acaso nos sea más útil considerar los efectos del fanatismo en nuestra propia forma del culto del hombre que es, no el comunismo, sino el nacionalismo.

Hoy día en cualquier parte del mundo occidental podemos encontrarnos ante el espectáculo de la bandera nacional local, el símbolo del culto idólatra de algún estado local, llevada a una iglesia cristiana, y a veces hasta podemos ver cómo la cruz y la bandera nacional se llevan juntas en la misma procesión. Cuando veo tales cosas me siento lleno de presentimiento. Hay allí dos religiones rivales: el cristianismo tradicional y el neopaganismo. Son inconciliables y cada una de ellas está armada con la fuerza formidable de un fanatismo que deriva del pasado cristiano y del pasado judío. En la inevitable guerra a muerte del futuro, que deberá desatarse entre ellas, ¿cuál de las dos vencerá? Aquí están sus símbolos, el uno junto al otro. Se los lleva en alto, con veneración aparentemente igual y dentro de los muros del mismo edificio consagrado. ¿Por cuánto tiempo aún continuarán coexistiendo?

En nuestra época el cristianismo y todas las otras religiones superiores vivas se hallan frente a un adversario común: la antigua religión del culto del hombre en la forma del culto del poder humano colectivo. Esta ideología nacionalistacomunista está animada del fanatismo judaicocristianomusulmán; está equipada con la técnica occidental moderna y desafía ese artículo de fe negativo, enormemente importante, que es común a todas las religiones superiores: la convicción de que el hombre no es la presencia espiritual suprema del universo, sino que existe una presencia superior —Dios o la realidad absoluta— y que el verdadero fin del hombre consiste en ponerse en armonía con esa presencia. Por comparación con este punto fundamental en el cual todas las religiones superiores vivas coinciden, los puntos que las dividen parecen secundarios. En estas graves circunstancias, ¿no deberíamos considerar acaso la posibilidad de que las religiones superiores allanaran sus diferencias y se unieran contra su adversario común? Claro está que no podemos prescindir de nuestras convicciones. Si abandonamos nuestras convicciones no nos es posible resistir ni colectiva ni individualmente. No estoy sugiriendo que las religiones superiores abandonen sus respectivas convicciones. Hacerlo sería un acto de desarme espiritual. Pero sugiero —y éste será el tema del último capítulo del presente libro— que conservar las propias convicciones no es incompatible con abandonar la tradicional actitud de rivalidad y hostilidad respecto de otros cuyas convicciones difieren de las nuestras. Bien sé que este cambio de actitud no puede lograrse sin una dura pugna, pues en el corazón de todos los adeptos de las religiones superiores su tradicional rivalidad y hostilidad de unas con respecto a las otras, se ha convertido en un hábito profundamente arraigado. Si preguntamos a un musulmán

cuál es el principal enemigo del islamismo, supongo que la primera palabra que acudirá a sus labios será “el cristianismo” y no el comunismo o el nacionalismo. Y si preguntamos a un cristiano cuál es el principal enemigo del cristianismo, el cristiano nos dará la respuesta tradicional: “el islamismo”, y no el comunismo o el nacionalismo. El comunismo y el nacionalismo son los dos muy recientes. La lucha entre el islamismo y el cristianismo es bastante antigua y es difícil cambiar hábitos de actitud y sentimiento. ¿Podremos encontrar una nueva manera de acercarnos? Y si podemos hacerlo, ¿de acuerdo con qué modo de sentir, pensar y obrar, podremos encontrarla? Éste es el tema —el más sujeto a controversias— del cuarto y último capítulo de este libro.

IV
¿CUÁL DEBERÍA SER LA ACTITUD CRISTIANA FRENTE A LOS CREDOS CONTEMPORÁNEOS NO CRISTIANOS?

He sugerido que en el mundo unificado que nació en virtud de la expansión mundial de la civilización occidental moderna postcristiana todas las religiones superiores vivas deberían dejar de lado sus tradicionales rivalidades y adoptar una nueva actitud respecto de las otras frente a un temible adversario común: el renacimiento del culto del poder humano colectivo, equipado con nuevas armas, tanto materiales como espirituales. También sugerí que podríamos considerar la posibilidad de que esta conciliación se lograra sin abandonar sus convicciones, porque sin convicciones una religión no tiene ningún poder espiritual.

Si las grandes religiones del mundo han de aproximarse unas a otras deberán hallar un terreno común; y creo que ese necesario terreno común existe. Lo más importante de él es algo que siempre existió desde que el hombre está sobre la tierra. Este permanente terreno común es la naturaleza humana, especialmente el egocentrismo, que constituye el pecado original de la naturaleza humana. El llamado a luchar contra el pecado original es la incitación en respuesta a la cual nacieron todas las religiones superiores. La respuesta positiva dada a esta incitación fue muy diferente en cada caso, pero todas las religiones se hallan luchando con el mismo problema; y difícilmente puede deberse a un accidente el hecho de que, como se ha señalado en años recientes, las religiones superiores tales como las conocemos hoy, hayan aparecido todas en el mundo dentro de cierto período de tiempo, es decir, con una diferencia aproximada de menos de un millar de años una de otra. Todas ellas aparecieron después de haber mostrado su poder el pecado original, al determinar la caída de una o dos generaciones de civilizaciones seculares. En otras palabras, las religiones superiores surgieron en un momento en el que la humanidad había sufrido sorprendentes y humillantes

reveses en sus empeños. Esos reveses abrieron el camino a la humildad y la humildad abre el camino a la iluminación espiritual.

A los efectos prácticos puede considerarse la naturaleza humana como uniforme y permanente. Verdad es, desde luego, que toda alma humana individual es, en un sentido, única y diferente de toda otra. Verdad es asimismo que dentro de la estructura general de la uniformidad psicológica escuelas recientes de psicólogos han identificado una serie de tipos psicológicos. Pero esos tipos psicológicos parecen estar distribuidos igualmente entre todas las razas, y las diferencias de carácter individual también se dan en todas las diferencias de raza. De manera que en un sentido amplio podemos considerar qué la naturaleza humana es uniforme y podemos considerar asimismo que es permanente. Sin duda, teóricamente la naturaleza humana se halla en un proceso de evolución. Si creemos que el hombre salió de alguna especie prehumana de criatura. Pero si se ha producido algún cambio desde el nacimiento de las primeras civilizaciones, unos cinco mil años atrás, ese cambio tiene que haber sido tan ligero como imperceptible; y el período de tiempo que nos interesa al considerar las religiones superiores vivas es aún más breve que el de cinco mil años. Las religiones superiores aparecieron en el escenario de la historia unos dos mil años después del nacimiento de las civilizaciones más antiguas; y en estos últimos dos o tres mil años el cambio en la naturaleza humana —en el caso de que se haya dado tal cambio— ha sido infinitesimal. La naturaleza humana con la que debemos habérnosla hoy es la misma naturaleza humana que suscitó el nacimiento de las religiones superiores hace dos mil o tres mil años. De suerte que las religiones superiores tienen un terreno común en la permanencia y universalidad de la naturaleza humana. Y

tienen otra porción más de terreno común en el estado actual del mundo.

La unificación del mundo realizada por la civilización occidental moderna ha planteado a todas las religiones superiores vivas una serie especial de problemas comunes. Ya hemos pasado revista de ellos, pero pudiera ser conveniente recapitularlos aquí. En primer lugar, está "la anulación de la distancia" que llevó a cabo la técnica occidental moderna. Esta circunstancia convirtió todos los problemas locales en problemas de alcance mundial. Es verdad que la naturaleza humana siempre fue uniforme. El género humano llevó siempre el pecado original allí donde la humanidad se difundió, pero hasta hace muy poco tiempo las consecuencias del pecado original podían obrar localmente en una parte del mundo sin afectar otras partes. En la actualidad todos nosotros somos guardianes de los demás, en el sentido de que cualquier efecto producido por el pecado original en cualquier parte del mundo inmediatamente afecta al resto del género humano. Es ésta una situación nueva, producida por la "anulación de la distancia". En segundo lugar, el reemplazo del cristianismo por la técnica, como el interés capital del hombre occidental, permitió que el culto del poder humano colectivo se reafirmara, esta vez armado con la técnica y animado por el fanatismo judío y cristiano. Y en tercer lugar están los efectos del movimiento de emancipación que hoy marcha por todo el mundo por obra de la difusión de los ideales occidentales modernos.

Todas las religiones superiores tienen que vérselas con este movimiento de la emancipación; y, como lo sugerí en el capítulo II, esta noción de emancipación es ambigua. Existe un movimiento tendiente a promover la emancipación de

conglomerados de poder, que derivan del culto del poder humano colectivo; y existe también un movimiento tendiente a promover la emancipación de clases de individuos antiguamente esclavizadas —mujeres, obreros industriales, campesinos, “nativos”—, que deriva del culto de la busca de la felicidad individual. La emancipación de “Leviatán” es contraria a todo aquello que propugnan el cristianismo y las otras religiones superiores. Las religiones superiores y “Leviatán” no pueden coexistir permanentemente. Por otra parte, el movimiento tendiente a lograr la emancipación de los individuos podría redimirse si volviera a asumir carácter sagrado. Los adoradores de “Leviatán”, ya se trate de fascistas, nazis o comunistas, se mofan de los adoradores democráticos liberales de la felicidad individual. Se burlan de ellos porque cifran su felicidad en aspiración tan trivial como aquélla; y en verdad tienen cierta razón, si la felicidad individual secular se persigue como un fin en sí misma. El logro de un nivel superior secular de vida es siempre poco satisfactorio, aun cuando ese nivel no sea meramente material, sino que comprenda además valores espirituales no religiosos. Pero la verdadera felicidad individual puede alcanzarse y lograrse si la aspiración consiste en dar libertad al individuo para que éste alcance el verdadero fin del hombre, que es glorificar a Dios y gozar de Él eternamente. Emancipar las almas individuales en este sentido espiritual es la aspiración tradicional común a todas las religiones superiores; y todas ellas se dirigieron siempre a todos los hombres. Cada una de ellas predicó un nuevo camino de salvación individual, no sólo a una minoría privilegiada, sino a toda la humanidad, sin distinción de sexo, raza o clase. Parece, pues, que las religiones superiores pueden pactar con el actual movimiento mundial tendiente a promover la emancipación

de las almas individuales. Son las religiones superiores y sólo ellas las que pueden dar significación y satisfacción a este movimiento, al orientarlo de nuevo a su verdadera meta espiritual. Y entonces cada una de ellas podría saludarlo así: seré tu guía. Pero sería más exacto decir: seré de nuevo tu guía. Porque este movimiento que va tras la felicidad revela, cuando se consideran sus comienzos históricos, un origen cristiano. La civilización postcristiana del Occidente moderno lo puso en marcha y el movimiento es parte de la herencia que el Occidente moderno recibió de su pasado cristiano. Su inspiración última procede de la creencia cristiana de que las almas individuales tienen un valor supremo para Dios.

Parece que aquí hay una posibilidad de armonizar todos los movimientos principales del mundo contemporáneo, salvo el del culto de Leviatán en cualquiera de sus dos formas: nacionalismo o comunismo. En este sentido parece que la técnica occidental moderna tiene que desempeñar una parte constructiva y benéfica. Es cierto que una mera elevación del nivel de vida no es satisfactoria, si se la persigue como un fin en sí misma. Al propio tiempo es también cierto que el nivel espiritual no puede elevarse para la humanidad en general a menos que se eleve el nivel de la vida material de las "clases sumergidas"; y hoy las tres cuartas partes del género humano están aún sumergidas: son todavía campesinos primitivos que viven apenas por encima de la línea que los separa de la muerte por hambre. En última instancia, un nivel superior de vida espiritual no es compatible con una chocante injusticia social; y en el pasado la coexistencia de la santidad y la injusticia explica por qué hasta ahora una aceptación voluntaria de la pobreza representó siempre una parte importante en la experiencia y la vida de los santos de todas las grandes religiones.

Los santos abrazaron la pobreza por más de una razón: para compartir la suerte de la masa de la humanidad, y también para librarse del efecto, espiritualmente desmoralizador, del bienestar material. Ese efecto es evidentemente desmoralizador cuando constituye el monopolio de una minoría privilegiada como siempre ocurrió en el pasado. Pero imaginemos un futuro estado de cosas en el cual los bienes materiales se encuentren en abundancia tal que haya suficiente para dejar harta a toda criatura humana sobre la tierra. Este cuadro del futuro no parece utópico cuando lo consideramos a la luz de nuestras realizaciones técnicas. Sin embargo, el ejemplo de los monasterios occidentales medievales muestra que cuando la riqueza, la eficiencia y el éxito materiales se desarrollan hasta el punto de no guardar relación con la sublimación de la vida espiritual, terminan por ahogar la vida espiritual y la abundancia material revelaría la misma tendencia aun cuando sus frutos fueran distribuidos con justicia. Por todas estas razones los santos del pasado abrazaron la pobreza; y la razón que mencionamos en último término es una razón permanente para abrazar la pobreza, si aspiramos a alcanzar la meta de la perfección espiritual. En el pasado los recursos materiales de la civilización sólo bastaban para ofrecer las comodidades de la civilización a una pequeña minoría de los miembros de la sociedad. De manera que en esas condiciones del pasado la injusticia social era quizá parte del precio que había que pagar por, la civilización. Pero en nuestro tiempo la técnica occidental moderna está haciendo remediable la injusticia social, y por eso mismo la está haciendo intolerable. Todas las religiones superiores creen en la consagración de la persona humana al ponerse ésta en armonía con Dios o con la realidad absoluta, por más que esas religiones difieran unas de otras en cuanto a sus

prescripciones para alcanzar este resultado espiritual. La justicia social —no cerno un fin en sí misma, sino como un medio para llegar al fin de glorificar a Dios y gozar de Él en la eternidad— es evidentemente un ideal que está en armonía con la finalidad espiritual de las religiones superiores. En verdad la justicia social sólo puede lograrse como un producto accesorio de la realización de este fin espiritual que la trasciende.

Esto nos lleva a la cuestión: en las particulares circunstancias sociales en que vivimos hoy, y con el fondo permanente y universal de la naturaleza humana con su pecado original, ¿qué deben hacer los cristianos occidentales, por su parte, para encontrarse con sus hermanos, con los adeptos de las otras religiones superiores, en el terreno que nos es común a todos? Es esta una cuestión que se nos presenta a todos en un mundo que va uniéndose rápidamente. Diré que el Congreso del mundo budista que se reunió recientemente en Birmania estuvo discutiendo esta misma cuestión; pero para nosotros, los occidentales, es más provechoso discutirla desde nuestro punto de vista. Nosotros debemos considerar la acción que nos tocaría emprender y el espíritu con el cual *deberíamos* encontrarnos con nuestros semejantes no occidentales.

Yo sugeriría en primer término que el Occidente debería tratar de purgar nuestro cristianismo de sus elementos occidentales accesorios. En este punto nos dieron un ejemplo admirable los misioneros cristianos occidentales de la primera ola misionera occidental de los tiempos modernos: los misioneros jesuitas que actuaron en la China y en la India en los siglos XVI y XVII. Los jesuitas eran desde luego hombres en extremo cultivados, dominaban todos los recursos de la cristiandad occidental que en esa época era

una civilización altamente cultivada. Y cuando se encontraron con las civilizaciones de la China y la India fueron capaces de darse cuenta de que allí se hallaban construidas sobre cimientos diferentes de los de la cultura occidental, sobre diferentes filosofías, por ejemplo. Los jesuitas no habían echado en el olvido el hecho de que en los primeros siglos de la vida de la iglesia cristiana en el mundo grecorromano, los padres de la iglesia —especialmente los padres alejandrinos Clemente y Orígenes del siglo II y de principios del siglo III de la era cristiana— habían tenido conciencia del mismo problema de tener que exponer el cristianismo en términos que fueran familiares a la gente a que se dirigían. En aquel tiempo y lugar era menester interpretar el cristianismo para gente que había recibido una educación filosófica griega. Los misioneros jesuitas comprendieron que los términos griegos en que el cristianismo se había expresado desde la época del imperio romano en adelante no eran los mejores para hacerlo aceptable a los espíritus y corazones de chinos e indios. Por eso deliberadamente se pusieron a despojar al cristianismo de sus elementos accesorios occidentales y grecorromanos, y a exponerlo a los chinos e indios en los propios términos de éstos.

Esa es una operación necesaria en todos los tiempos porque siempre tornamos a caer del culto de Dios en el culto de nuestra tribu o de nosotros mismos; y por eso nosotros, los cristianos, ya seamos cristianos occidentales, ya seamos cristianos orientales, tendemos a considerar el cristianismo como si fuera la religión tribal de nuestra civilización particular. En el Occidente tendemos a considerarlo como algo inseparable del Occidente y hasta como algo que deriva su virtud no tanto del hecho de ser cristiano como del hecho de ser occidental. Podemos recordar que en la época de la

negociación de los acuerdos vaticanos entre Mussolini y el papa Pío XI, sólo unas pocas semanas antes de que por fin se celebraran los acuerdos, Mussolini pronunció en el Senado italiano un característico discurso en el cual alabó las virtudes del pueblo de Italia y glorificó sus realizaciones históricas. Considerad —dijo en esa ocasión— lo que Italia ha hecho por una insignificante secta oriental que nació en la lejana Palestina, en un remoto rincón del imperio romano, donde no tenía perspectiva alguna ni miembros influyentes. Abandonado a sí mismo el cristianismo habría estado condenado a marchitarse y a desaparecer. Se salvó porque se lo llevó a Roma. Allí el genio italiano labró la fortuna del cristianismo y ahora éste se ha convertido en la iglesia católica romana universal, de la cual Italia tiene el honor de ser el centro. Una semana o dos después, el papa dirigió una carta a uno de sus cardenales en la cual replicaba el discurso de Mussolini. El papa puntualiza en ella que el escenario del Ministerio de Cristo no fue Italia, sino Palestina, y que la iglesia ya era universal en la época de los apóstoles, cuando Palestina constituía aún el campo de sus trabajos. Era universal en las manos de San Pedro cuando éste estaba todavía en Palestina y antes de que fuera a Roma. La universalidad de la iglesia cristiana era independiente de sus relaciones con Roma e Italia. Por venir de la boca del papa, el obispo de Roma, esta declaración era impresionante y llena de autoridad. Tratábase de una notable declaración de la universalidad del cristianismo y de una notable condenación de todo intento de identificarlo con una ciudad, o país, o tribu, o civilización. En verdad, la explicación de la historia del cristianismo que daba Mussolini era históricamente falsa además de ser espiritualmente mala. En el capítulo anterior he sostenido que el cristianismo fue siempre un evangelio no sólo para el Occidente sino para

todo el género humano y que siempre hubo importantes iglesias cristianas no occidentales. Si abordamos a los adeptos del cristianismo no occidental y de las religiones superiores no cristianas, sencillamente como cristianos y no como occidentales cristianos —si podemos distinguir nuestra religión de nuestra civilización—, probablemente obtendremos éxito si queremos llegar a un acuerdo con nuestros vecinos y apelamos a sus corazones y espíritus.

Mi segunda sugestión es más discutible porque plantea una cuestión más decisiva. Diría yo que deberíamos también tratar de purgar nuestro cristianismo de la tradicional creencia cristiana de que el cristianismo es único. No es esta una creencia exclusivamente cristiana occidental; es inherente al cristianismo mismo. Así y todo, sugiero que debemos hacerlo, si hemos de purgar al cristianismo de la intolerancia y carácter exclusivo que siguen a la creencia de que el cristianismo es único.

Quisiera establecer aquí una distinción que, según creo, es importantísima aunque es también sin duda discutible. Diría yo que puede uno estar convencido de la verdad, justicia y valor esenciales de lo que cree que son los puntos fundamentales de su propia religión —y puede creer que esos principios se han recibido como una Revelación procedente de Dios— y al mismo tiempo no creer que *yo, mi* iglesia, *mi* pueblo, estemos en posesión de la Revelación única. Si aceptamos y fortalecemos en nosotros la visión judía y cristiana de Dios como Amor, sentiremos en verdad que es improbable que yo, mi iglesia y mi pueblo no tengamos *alguna* Revelación de Dios. Si Dios ama a la humanidad nos habrá dado una Revelación a nosotros entre otros pueblos; pero, por la misma razón y en virtud de la misma visión de la Naturaleza de Dios, nos parecerá asimismo improbablemente que Dios no haya hecho otras

revelaciones también a otras gentes. Y parecería asimismo improbable que Dios no hubiera hecho su Revelación en formas diferentes, con diferentes facetas y en diferentes grados, según las diferencias de las almas individuales y de la naturaleza de la tradición local de la civilización. Yo diría que este punto de vista es un corolario de la concepción cristiana de Dios como Amor.

Ello no obstante, purgar al cristianismo de su carácter exclusivista es tarea mucho más difícil que purgarlo de sus aditamentos occidentales. El carácter exclusivista y la intolerancia del cristianismo no son una deformación del cristianismo intrínsecamente occidental, sino que se trata de un rasgo congénito que forma parte de la herencia del judaísmo que recibieron el cristianismo y también el islamismo. Así como la visión de Dios concebido como Amor es una herencia judaica, también lo es la otra visión de Dios, concebido como Dios celoso, el Dios de *mi* tribu, frente a los gentiles que están *fuera* de mi tribu, o de mi iglesia, o de mi comunidad, cualesquiera sean éstas. Pero, por difícil que sea purgar al cristianismo de su carácter exclusivo, parece indispensable que los cristianos realicen esa hazaña espiritual, y lo parece por una serie de razones. La principal de ellas está en que el exclusivismo es un estado pecaminoso del espíritu. Trátase aquí del pecado del orgullo y bien sabemos que el pecado del orgullo es un archipecado, porque abre la vía para que entren en el alma todos los otros pecados, y porque es una piedra en el camino del arrepentimiento. El pecado del orgullo es insidioso. Su primera forma está en la primera persona singular: yo soy egocéntrico y orgulloso; *yo* soy egoísta de *mí* mismo. Pero ésta es la menos insidiosa de las dos formas del pecado porque es comparativamente más fácil ver en uno mismo y percibir que uno no es el centro del universo. El pecado del

orgullo se hace mortalmente peligroso cuando pasa del singular al plural, del egoísmo a lo que podríamos llamar, para acuñar una palabra, el “nosismo”. Me han dicho que en árabe hay una palabra para designar el pecado del orgullo en la primera persona del plural, es decir, en forma colectiva. Los árabes lo llaman “nanniyah”, derivado de la palabra “nahnu”, que significa “nosotros”.

Cuando cometemos el pecado del orgullo en la primera persona plural nos es fácil persuadirnos de que no estamos orgullosos de *nosotros* mismos; estamos orgullosos de nuestra familia, de nuestro pueblo, de nuestra comunidad, de nuestra iglesia. Nos persuadimos de que nuestro sentimiento no es personal. Sin embargo, no eludimos el pecado del orgullo al magnificarlo del singular al plural. Por el contrario, aumentamos su peligro. En primer lugar porque no es más fácil, en este caso, creer que no lo estamos cometiendo; y en segundo lugar porque el pecado del orgullo en plural tiene detrás de sí un poder material mucho mayor que el débil poder de cualquier individuo pecador.

Este pecado del orgullo, especialmente en la primera persona plural es una expresión de egocentrismo. Y esta es otra razón para tratar de vencerlo. Como expresión de egocentrismo es incompatible con la institución cristiana de que Dios es, no egocéntrico, sino precisamente lo contrario: un ser que se sacrifica a Sí mismo. Si Dios se sacrifica a Sí mismo, si esta visión cristiana de Dios es verdadera, como creemos que lo es, síguese luego que todos los seres humanos que tienen esa concepción y creen que ella es verdadera, deberían hacer lo posible por obrar de acuerdo con ella, cada uno según su capacidad, y por lo tanto deberían hacer lo posible por superar el egocentrismo tanto en plural como en singular. Esa sería la única manera de ponernos en armonía con un Dios que no es egocéntrico,

sino que es un Ser que se sacrifica a Sí mismo. Y entonces el historiador, teniendo ante sí el escenario presente y mirando por encima del hombro al pasado, diría que en el pasado ese espíritu arrogante, intolerante, del cristianismo, condujo —y hasta bien podríamos decir que condujo justamente— al repudio del cristianismo. En el siglo XVII, los japoneses primero, los chinos luego y por último los espíritus rectores del mundo occidental en la propia cristiandad occidental, rechazaron el cristianismo y en cada caso lo rechazaron por la misma razón. La misma arrogancia cristiana, si los cristianos no consiguen eliminarla ahora del cristianismo, conducirá en el futuro al repudio de éste. Si el cristianismo se presenta a los pueblos con ese tradicional espíritu arrogante, será rechazado en nombre del carácter sagrado de la persona humana, verdad a la que todo el género humano está ahora despertando bajo la influencia de la civilización occidental moderna, la cual originalmente aprendió esa verdad de ese cristianismo que el hombre ha estado rechazando. La arrogancia cristiana es no cristiana y, más aún, anticristiana; y me parece que aquí nos vemos una vez más frente al conflicto no resuelto —heredado del judaísmo por las religiones cristiana e islámica— entre dos concepciones de la naturaleza de Dios, entre dos visiones que, a mi juicio, son incompatibles.

¿Cuál sería, pues, la actitud de los cristianos contritos respecto de las otras religiones superiores y de sus adeptos? Creo que nos es posible, mientras sostenemos que nuestras convicciones son verdaderas y justas, reconocer que, en alguna medida, todas las religiones superiores son también revelaciones de lo verdadero y lo justo. También ellas proceden de Dios y cada una de ellas expone una faceta de la verdad de Dios. Podrán diferir, y en efecto difieren, en el contenido y grado de la Revelación ofrecida a la humanidad

a través de ellas. Podrán asimismo diferir en la medida en que sus adeptos practican, tanto individual como socialmente, esta Revelación; pero deberíamos conocer que también ellas son luces que se irradian de la misma fuente de la cual nuestra propia religión deriva su luz espiritual. Esto tiene que ser así, si Dios es el Dios de todos los hombres y es asimismo Amor.

Hemos de tener también en cuenta un punto que surgió en una de las discusiones en que tuve la suerte de participar con miembros de mi auditorio, después de una de las conferencias en que se basa este libro. Cuando se hacen comparaciones entre las religiones, la gran dificultad estriba en el hecho de que la relación en que se halla uno respecto a la religión en la que ha sido educado es mucho más íntima que la relación en que nos encontramos respecto de las otras religiones, con las cuales nos hemos familiarizado en una fase tardía de la vida y por eso, en cierta medida, desde afuera. Al comparar nuestra religión familiar o nuestra religión ancestral con otras religiones, comparamos dos cosas respecto de las cuales nuestra relación emocional es diferente. Y por eso es difícil formular un juicio objetivo sobre ellas. Creo que la gran diferencia está en que los sentimientos que uno abriga por su propia religión, ya se trate de sentimientos de aceptación, amor y lealtad, ya se trate de sentimientos de repudio y hostilidad, son inevitablemente más fuertes que los sentimientos que abrigamos por otras religiones, ora sean hostiles, ora cordiales. Cuando tratamos de suprimir nuestro sentimiento emocional especial por nuestra propia religión heredada, corremos el peligro de extralimitarnos y llegar al otro extremo de rechazar acaso violentamente nuestra propia religión y admirar, acaso sin someterlas a crítica alguna, las otras religiones, precisamente porque no tenemos un íntimo

conocimiento de ellas. Uno conoce su propia religión desde adentro, tanto para bien como para mal. Yo mismo tengo conciencia de que me indignan menos los crímenes cometidos por el fanatismo musulmán que los crímenes cometidos por el fanatismo cristiano, y pienso que esto se debe a que aquellos crímenes musulmanes no forman parte de mi propia historia religiosa ancestral, de manera que no siento por ellos la misma responsabilidad que siento por los malos actos cometidos por la religión y la iglesia en que yo mismo nací y fui educado.

Aquí, pues, hay un obstáculo que se opone a la comunicación entre miembros de diferentes religiones. Pero ese obstáculo no puede ser insuperable, porque, en efecto, mucho antes de que los medios de comunicación occidentales modernos produjeran la actual anulación de la distancia, los miembros de diferentes religiones tuvieron encuentros y discusiones y se produjeron conversiones de una religión a otra. Creo que podemos prever que, si el mundo continúa uniéndose en una sola familia, con el tiempo será menos difícil formular juicios objetivos sobre las diferentes religiones vivas, a medida que vaya desarrollándose este proceso de las unificación del mundo. Creo que una de las formas que asumirá esta unificación se referirá a nuestras diferentes herencias culturales. Los cristianos y los musulmanes ya están familiarizados con el hecho de que la herencia cultural judía fue, desde el comienzo, una parte de la herencia cultural cristiana e islámica. Creo que puede preverse la llegada de un momento en el que las herencias del islamismo y del budismo se hayan convertido también en parte de los elementos de la sociedad cristiana. La herencia del cristianismo fue siempre en cierta medida una parte de los elementos de la sociedad islámica. También podría preverse que esos elementos se convertirán

en parte de los elementos de la sociedad budista. Y en nuestro tiempo ya hemos visto cómo la herencia cristiana se convirtió en parte de la concepción general de un gran santo hindú, el Mahatma Gandhi. Hemos visto cómo Gandhi obtenía la adhesión de todo el mundo hindú, aunque su hinduismo estaba evidentemente teñido y mezclado con elementos de cristianismo que él mismo no negaba. Y hemos visto el inmenso efecto que produjo en el mundo esta inspiración religiosa doble, armonizada en una sola grande alma.

En un plano menos excelso que el de Gandhi, vimos ya cómo cristianos de estatura espiritual ordinaria elegían en la edad adulta entre la versión protestante y la versión católica del cristianismo occidental, y entre la versión occidental y la versión no occidental del cristianismo. Este ejercicio de la libre elección dio nacimiento a las iglesias uniatas católicas romanas, compuestas de cristianos que son ex ortodoxos o exmonofisitas, o ex nestorianos; y las iglesias occidentales protestantes también tienen sus conversos de iglesias no occidentales. Tanto las iglesias occidentales protestantes como la iglesia occidental católica tienen conversos del hinduismo, del budismo y del confucionismo, así como de las religiones primitivas. Verdad es que son menos comunes los casos de conversión del judaísmo al cristianismo, y que los conversos del islamismo al cristianismo son verdaderamente muy raros; pero en general creo que ya podemos percibir una tendencia a practicar la elección deliberada y a pasar de una religión a otra, a diferencia del tradicional estado de las cuestiones religiosas, en el cual casi automáticamente uno permanecía durante toda su vida en la comunidad religiosa en que le había tocado pertenecer, por el accidente de haber nacido en un determinado lugar y en una determinada época. Creo que esta tendencia a elegir

libremente la religión en la edad adulta de la vida, probablemente haya de acentuarse a medida que el mundo va uniéndose.

A la luz de la historia, yo no esperaría que la humanidad se convirtiera en una religión "sincretística", construida artificialmente con elementos tomados de todas las religiones existentes. Tales religiones artificiales fueron y son, por así decirlo, "fabricadas". Pero no creo que ninguna de ellas conquiste la imaginación, los sentimientos y la adhesión de toda la humanidad. Y no lo creo porque tales intentos generalmente se hacen sólo en parte por razones religiosas, y en parte por razones utilitarias, que no son religiosas. Pienso en los intentos realizados en el pasado, como el que hizo en la India el emperador mogol Akbar en los primeros años del siglo XVII, cuando se propuso crear una nueva religión compuesta, combinando elementos del islamismo, del hinduismo, del zoroastrismo y del cristianismo; o el intento que hizo el emperador romano Juliano, de invertir el triunfo obtenido por el cristianismo en el imperio romano, fundando artificialmente una contraiglesia, pagana, en la cual trató de soldar todas las religiones no cristianas del imperio. Es notorio que semejantes intentos fracasaron en el pasado, y me parece probable que también fracasen en el futuro, si es que el pasado constituye una guía del futuro. Al propio tiempo, cuando me encuentro en Chicago y cuando salgo de la ciudad por el camino que va hacia el norte, y paso por el templo bahai, que se levanta allí, siento que en algún sentido este hermoso edificio puede ser un anuncio del futuro. Supongo que los bahais de Chicago son, en su mayor parte, conversos del cristianismo. Verdad es que puede uno convertirse al bahaísmo, sacrificando un mínimo de las raíces religiosas ancestrales propias. De todas las religiones

judaicas el bahaísmo es la más tolerante. En su catolicidad se acerca al budismo mahayánico o al hinduismo. No diré que cuente con ver una unión de las religiones históricas, pero creo que cabría contar con su posibilidad, y asimismo abrigar la esperanza, de que todas las religiones, conservando por un lado su identidad histórica, ganen en amplitud de espíritu y (lo que es aún más importante) de corazón unas respecto de las otras, a medida que las diferentes herencias culturales y espirituales del mundo se conviertan, en medida creciente, en la posesión común de toda la humanidad. Diría yo que al aprender cada vez más a respetar, reverenciar, admirar y amar otros credos, realizaríamos un progreso en la verdadera práctica del cristianismo. Y la práctica de la virtud cristiana de la caridad no tiene por qué impedirnos que permanezcamos fieles a aquello que consideramos las verdades e ideales esenciales de nuestro propio credo cristiano.

Y aquí llegamos a un punto de capital importancia, que asimismo está en alto grado sujeto a discusión. Creo que podemos y debemos continuar predicando estas verdades e ideales a la mayoría no cristiana de nuestros semejantes y cuando digo predicar empleo el vocablo en el sentido más alto, es decir, que entiendo no sólo exposición verbal del cristianismo, sino también el ejemplo práctico dado con la acción. Por lo que ocurrió en el pasado, puede uno ver que a los efectos de conquistar la aprobación, la adhesión y la devoción de los hombres, la acción siempre importó, e importó con justicia, más que las palabras. La muerte de un mártir probablemente tenga más efecto por lógico que esto pudiera parecer, que volúmenes y volúmenes que contengan la exposición teológica más competente del credo de ese mártir. Si podemos expresar en la acción así como en las palabras, lo que creemos que son las verdades y preceptos

esenciales de nuestra religión, y si al propio tiempo podemos admitir las verdades e ideales de los otros credos, tendremos mayores posibilidades de conquistar la atención y la buena voluntad de los adeptos de esos otros credos. Si conseguimos exponer el cristianismo con este espíritu, acaso consigamos exponerlo asimismo con convicción, pero sin reincidir al mismo tiempo en el tradicional pecado de arrogancia e intolerancia del cristianismo.

He hablado de "elementos esenciales" del cristianismo y de otras religiones, y esto me obliga a declarar lo que considero que son esos elementos esenciales en el cristianismo. Lo intentaré corriendo el riesgo de equivocarme; pero al escribir este libro no cumpliría con mi deber si no llevara a cabo tal tentativa. De manera que con gran recelo señalaré tres puntos del cristianismo que me parecen esenciales. El primer punto es el de que el cristianismo tiene una concepción de Dios según la cual Él ama tanto a sus criaturas que se sacrificó por la salvación de ellas. La esencia de esta concepción está expresada en cuatro versículos del capítulo II de la Epístola de San Pablo a los filipenses. En la versión del rey James, por lo menos una de las frases de ese pasaje se tradujo defectuosamente, de manera tal que se tuerce su significación. Yo traduciría el pasaje del modo siguiente:

> «Tened dentro de vosotros este espíritu que estaba también en Cristo: el cual existiendo en forma de Dios no estimó el ser igual a Dios, cosa a que podía aferrarse; sino que se desprendió de ella, tomando la forma de un siervo, siendo hecho a semejanza de los hombres. Y no sólo asumió la forma humana, sino que humillóse a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz».

Siento que este pasaje resume el primer punto esencial del cristianismo. El segundo punto esencial sería la convicción de que los seres humanos deben seguir el ejemplo que Dios les dio al encarnarse y sufrir la muerte en la Cruz. Y el tercer punto sería el de no sólo abrigar teóricamente esta convicción, sino además ponerla por obra en la medida en que uno sea capaz de hacerlo. Aquí la brecha que se abre entre el ideal cristiano y las obras de los cristianos es, como todos lo reconocemos, enorme. Pero *ese* es el ideal cristiano, y no puede profesarse el cristianismo sin saber que tal es su ideal, y sin sentir el llamamiento de Cristo para obrar en la vida de acuerdo con ese ideal, en la medida de lo posible. Digo que estos tres puntos son esenciales en el cristianismo, pero no diría en cambio que son exclusivamente cristianos. Creo que tienen antecedentes no cristianos en el pasado de la humanidad y también paralelos no cristianos vivos.

Consideremos primero la visión cristiana de un Dios todopoderoso que se sacrifica a Sí mismo. ¿No es ésta una herencia cristiana del culto de la naturaleza? ¿No proviene, por lo menos históricamente, de la concepción de un dios de la vegetación, de un dios de los cereales, de un Tamuz, o de un Adonis, o de un Osiris que se sacrifica para dar al hombre el pan de vida? El pan material de la vida, que esos dioses de la vegetación daban al hombre a expensas de ellos mismos es la imagen que suscitó en nosotros la visión del pan espiritual de la vida. Y luego tenemos la visión cristiana de Cristo que deliberadamente se despoja de Su divina naturaleza para traer la salvación a los hombres. Creo que esta concepción tiene un paralelo en la visión budista "septentrional" o "tardía" o mahayánica del ser que, en esa versión del budismo, se llama un bodhisatva. Una cuestión interesante en la historia del budismo es la de que, entre el

nacimiento de la primera escuela del budismo y el nacimiento de la escuela ulterior, el budismo parece, en todo caso para un observador exterior, haber cambiado de ideales. Dije que el ideal de la primera escuela del budismo era librar al individuo del sufrimiento. En aquella escuela ésa era la meta suprema a la que debía aspirar toda criatura viva, humana o no humana. En la versión ulterior del budismo ese ideal queda reemplazado por uno que a un observador cristiano le parece enderezado en la misma dirección del cristianismo. En este budismo posterior la figura ideal no es el sabio ascético budista que se libera de la existencia, abriéndose camino a través de duros y penosos ejercicios espirituales, hasta la paz del Nirvana, sino que es el bodhisatva, un ser de naturaleza espiritual suprema, que se ha abierto camino hasta los umbrales del Nirvana y que luego, como el propio Buda durante sus cuarenta años de vida en la tierra después de su iluminación, se abstiene deliberadamente de entrar en su reposo eterno, para permanecer en ese mundo de sufrimientos. El bodhisatva ha postergado voluntariamente su liberación durante edades y edades (los budistas e hindúes computan números altos) para mostrar el camino de la salvación a sus semejantes y ayudarlos a recorrer la senda en la cual él mismo se ha abstenido, por amor y compasión a ellos, de dar el paso final.

Quizá podría hacerse sobre esto el siguiente comentario: «muy bien, de acuerdo; ésta es una forma de sacrificio de uno mismo; pero es una forma relativamente nada heroica comparada con la visión cristiana de un Dios que en lugar de solamente abstenerse de entrar en su gloria, se despoja deliberadamente de ella para sufrir la Crucifixión». Y un comentario a este comentario podría ser el de que todo gran ideal tiene su precio. Cuando uno compara las religiones de la escuela india, con las religiones de la escuela palestina,

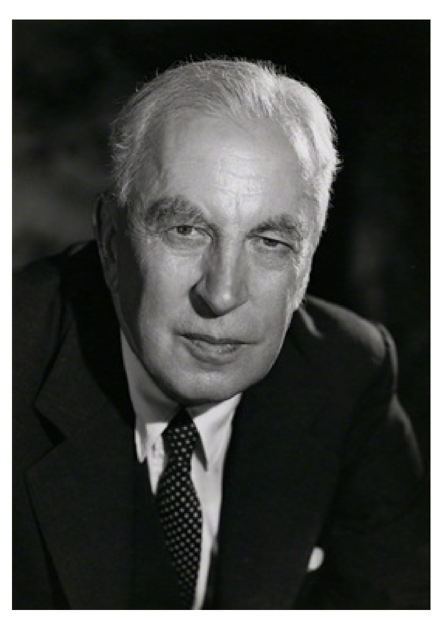
podría decir; «Sí, es cierro que las religiones indias son menos heroicas; pero también se mostraron menos atroces». Hubo asimismo persecuciones y martirios en el Asia oriental, así como en el Asia occidental y en el mundo occidental; pero en general los gobierno chinos fueron más suaves en sus persecuciones del budismo que el gobierno de Roma o los gobiernos protestantes y católicos romanos en el Occidente moderno y en sus persecuciones del cristianismo. Las ordalías a que se vieron sometidos en China los mártires budistas pueden haber sido menos severas que las que sufrieron los mártires cristianos en el imperio romano; pero la temperatura de los gobiernos como de la religión fue más baja en el Asia oriental, tanto en lo bueno como en lo malo. Y volvamos a considerar mi observación de que en la idea del bodhisatva de la escuela budista posterior está, independientemente del cristianismo, la visión de una figura que se sacrifica. No se trata aquí de Dios, sino de un ser supremo, de un ser que ha alcanzado el punto máximo a que puede elevarse una criatura viva.

En el primer capítulo de la historia del cristianismo, mientras éste libraba una guerra espiritual con el culto del hombre en la forma del culto al imperio romano, el cristianismo estaba compitiendo al propio tiempo y pacíficamente con una serie de religiones de su propia clase: el culto de la diosa Isis, el culto de la diosa Cibeles y el mitraísmo. Al entrar en una competencia pacífica con otro grupo de religiones hermanas —las otras religiones superiores vivas del mundo contemporáneo—, el cristianismo puede abrigar la seguridad de dos cosas. En una competencia pacífica la mejor de las religiones que compiten terminará por ganar la adhesión de todo el género humano. Si creemos que Dios es Amor, debemos creer también que todo el género humano terminará por volverse a aquella

visión de Dios que sea la visión más acabada y que ofrezca los mayores medios de gracia. Podemos asimismo predecir que la religión triunfante —cualquiera sea ella— no eliminará a las otras religiones que reemplace. Y aun cuando las reemplace, lo hará absorbiendo lo mejor que tengan las otras. Al ganar la competencia entre las religiones superiores del imperio romano, el cristianismo no eliminó realmente el culto de Isis, ni el culto de Cibeles, ni el mitraísmo. Uno de los medios por los cuales venció y una de las condiciones de su victoria fue el hecho de que el cristianismo absorbiera aquellos elementos valiosos de las otras religiones rivales. En el ideal de la iglesia militante sobre la tierra, podemos percibir el duradero sello del mitraísmo en el cristianismo. En cuanto a la influencia de los cultos de Isis y Cibeles, podemos percibirla en la diferencia, bastante desdichada, de sentimientos, opiniones y actitudes, que hay entre los protestantes y nestorianos por un lado y los católicos romanos y cristianos ortodoxos orientales, por otro, respecto del culto de la Virgen María. Ahora bien, no sé si ese culto desciende directamente del culto de Isis o del culto de Cibeles. Pero creo que un psicólogo diría que tiene una relación psicológica con los que él reemplazó. Pienso que la visión de la divinidad Madre tiene un poder tan grande sobre la naturaleza humana que no puede extirpársela permanentemente de ninguna religión que haya de vivir largo tiempo o que obtenga la adhesión de grandes masas de adeptos. Por eso imagino que si yo fuera un católico romano tomaría con magnanimidad las severas censuras que los protestantes hacen del culto de la Virgen, que en tantos sentidos resultó y resulta chocante a los sentimientos del protestantismo.

Por estas razones, creo que los cristianos pueden encarar su futuro con confianza, si lo hacen con caridad y humildad.

La observación decisiva que deseo dejar consignada aquí es la de que podemos tener convicciones sin fanatismo, podemos creer y obrar sin arrogancia ni egocentrismo, ni orgullo. Al terminar en el imperio romano la lucha entre la victoriosa iglesia cristiana y la religión local precristiana, se produjo un célebre incidente en el momento en que el gobierno imperial romano cristiano estaba cerrando por la fuerza los templos paganos y suprimiendo las formas paganas de culto en la parte occidental del imperio romano. En el curso de esa campaña el gobierno mandó que se quitaran del Senado de Roma la estatua y el altar de la Victoria, que colocara allí Julio César. El vocero del Senado de aquella época, Quinto Aurelio Símaco, sostuvo una controversia con San Antonio sobre el asunto, y han llegado hasta nosotros los documentos de esa controversia. Símaco quedó derrotado, no por los argumentos sino por *force majeure*. El gobierno sencillamente cerró los templos y quitó las estatuas. Pero en uno de sus últimos alegatos, Símaco dejó escritas estas palabras: «Es imposible llegar a tan grande misterio siguiendo un solo camino». El misterio de que habla Símaco es el misterio del universo, el misterio del encuentro del hombre con Dios, el misterio de la relación en que está Dios con el bien y con el mal. El cristianismo nunca respondió a Símaco. Suprimir una religión rival no es dar una respuesta. La cuestión planteada por Símaco está aún viva en el mundo actual. Creo que ha llegado para nosotros el momento de encararla.



ARNOLD J TOYNBEE (14 de abril de 1889, Londres - 22 de octubre de 1975) fue un historiador británico especialista en filosofía de la historia que estableció una teoría cíclica sobre el desarrollo de las civilizaciones. Según Toynbee, las civilizaciones son el resultado de la respuesta de un grupo humano a los desafíos que sufre, ya sean naturales o sociales. De acuerdo con esta teoría, una civilización crece y prospera cuando su respuesta a un desafío no sólo tiene éxito, sino que estimula una nueva serie de desafíos; una civilización decae como resultado de su impotencia para enfrentarse a los desafíos que se le presentan. Dio gran importancia a los factores religiosos en la formulación de las respuestas a los desafíos. Fruto de esta teoría, Toynbee negó el determinismo en la evolución de las civilizaciones, negando que éstas deban perecer finalmente (en abierta oposición a historiógrafos como Oswald Spengler) y defendiendo que podía esperarse que la moderna civilización occidental pudiera escapar a la norma general de decadencia de las civilizaciones.

Fue un autor prolífico cuya obra más reconocida e influyente es, sin duda, *Estudio de la Historia (A Study of History*, doce volúmenes escritos entre 1934 y 1961). En esta obra, al igual que en *La civilización puesta a prueba*, describe y aplica su concepto de desarrollo de las civilizaciones.

Notas

[1] *Sic* en el original (N. del T.). <<

[1] El sacrificio de un cordero en lugar de un niño. (N. del T.). <<

Índice